

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC/SP

Marli Machado de Lima

Ateliê Clínico

DOCTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

SÃO PAULO

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC/SP

Marli Machado de Lima

Ateliê Clínico

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de **DOUTORA em Psicologia Clínica**, sob a orientação da **Prof^ª. Dr^ª. Suely Belinha Rolnik**

SÃO PAULO
2014

Banca Examinadora

Aos cliente/pacientes/artistas

E aos alunos

Pela confiança e potência em tentar criar novos modos existenciais

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora Suely Rolnik pela insistência para que eu fosse além das minhas limitações. Grata pelas intervenções a marteladas.

Ao Peter Pal Pelbart por ter sido muito mais do que um professor, foi um norteador. Ensinou-me a olhar para o chão e a sair do além. Agradeço por ter mostrado a importância dos limites e, ao mesmo tempo, a urgência em alçar voos.

A Sonia Mansano, pela possibilidade de me fazer pensar, por me ensinar a ficar atenta, por levar a sério minha escrita, pelo cuidado com cada palavra dita, e pela amizade deliciosa que sempre aumenta minha potência de agir.

A Tânia Galli pelas dicas de leitura e por apontar brechas ainda não pensadas.

Eleonora, agradeço suas correções, muito mais do que atenta, intensas, e as longas discussões sobre o texto e o escrever.

Mariza, minha irmã, sou grata pelo amor e por estar sempre ao meu lado.

Letícia, por continuar ao meu lado sempre.

Por fim, agradeço à Capes pela bolsa de estudos que me permitiu continuar no programa.

LIMA, Marli Machado de. **Ateliê Clínico**. 2014. Nº de folhas 133. Tese Psicologia – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica; Núcleo de subjetividade. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.

RESUMO

Esta tese busca mostrar as problematizações de uma analista que tenta fazer do seu trabalho uma obra de arte, ao estilo de Nietzsche. Arte como ato de invenção, de criação de novos mundos, novas possibilidades existenciais, sempre inacabadas e inéditas. Utilizando-me da cartografia, vou traçando linhas. Para alcançar meu propósito traço um percurso, problematizo as linhas duras da psicologia, e seu entrave ético/político, tendo como aliado Michel Foucault. Sigo linhas mais flexíveis, apresento a concepção de desejo como máquina e como produção, desenvolvida por Gilles Deleuze e Felix Guattari. Essas linhas vão se configurando para mostrar que é possível uma clínica inventiva, de experimentação, e que tem como critério a vida. Finalmente, apresento narrativas desta clínica que se pretende inventiva. Mostro as falas dos clientes/artistas, suas implicações com a vida, seus “buracos negros”, seu modo singular de estar no mundo e de inventar a vida.

Palavras Chave: Clínica, experimentação, cartografias.

LIMA, Marli Machado de. **Studio Clinical**. 2014. Nº 133 . Thesis psychology – Program for Post Graduate Studies in Psychology Clinical; core of subjectivity. Pontifical Catholic University de São Paulo. São Paulo.

ABSTRACT

This thesis aims to show an analyst's problematizations who tries to make his work a piece of art, on Nietzsche's style. Art as an act of invention, creation of new worlds, new existential possibilities, always unfinished and unpublished. Using cartography, I trace lines. To reach my purpose, I trace a route and question the hard lines of psychology and its ethical / political deadlock, in alliance with Michel Foucault. Following more flexible lines, introduce the concept of desire as machine, as production, developed by Gilles Deleuze and Felix Guattari. These lines are being arranged to show that it is possible an inventive, experimental clinical, and that has life as criterion. Finally, I present narratives from this intended to be inventive clinical. Show the lines of customers / artists, their implications with life, their "black holes", and his unique way of being in the world and invent life.

Key words: Clinical, experimental, cartography

LIMA, Marli Machado de. **Atelier Clinique**. 2014. N° de feuilles 133. Thèse – Programme d'Études Post-Universitaires en Psychologie Clinique Centre de Subjectivité. Université Pontificale Catholique de São Paulo. São Paulo.

RÉSUMÉ

Cette thèse cherche à montrer les problématisations d'une analyste qui essaye de faire de son travail une oeuvre d'art, dans le style de Nietzsche. C'est l'art comme un acte d'invention, de création de nouveaux mondes, de nouvelles possibilités existentielles, toujours inachevées et inédites. Puisque j'utilise de la cartographie, je dessine des lignes. Pour atteindre mon but, je construis un parcours, je problématise les lignes dures de la psychologie et son entrave éthique/politique, ayant comme allié Michel Foucault. Ensuite, je suis des lignes plus flexibles et je présente la conception du désir en tant que machine, production, développée par Gilles Deleuze et Felix Guattari. Ces lignes se configurent pour montrer qu'il est possible une pratique clinique inventive, d'expérimentation, ayant comme critère la vie. Finalement, je présente les récits de cette clinique inventive, signalant les paroles des clients/artistes, leurs implications avec la vie, leurs trous noirs, leur mode particulier d'être dans le monde et d'inventer la vie.

Mots-clé: Clinique, expérimentation, cartographies.

SUMÁRIO

NOTAS DE ABERTURA – RETRATOS DE UM PERCURSO.....	11
CAPÍTULO I – RETRATOS DE UMA CLÍNICA: LINHAS DURAS	28
I.I- BLOCO SABER E PODER	29
I.II – BLOCO SUJEITO, SABER E PODER: LINHAS DE UMA PSICOLOGIA NORMATIVA.....	34
I.III – PSICOLOGISMO E LINHAS FLEXÍVEIS POR UMA OUTRA PSICOLOGIA: SERÁ POSSÍVEL? .	40
I.IV - O PADRE E O EXERCÍCIO DA TRISTEZA. A PSICOLOGIA E O EXERCÍCIO DO SABER/PODER SUAS FERRAMENTAS DE CONTROLE.	43
I.V NIETZSCHE E A CRÍTICA AOS IDEAIS – POR UMA PSICOLOGIA INVENTIVA	46
CAPÍTULO II – DESEJO É PROCESSO: ENSAIOS DE UMA CLÍNICA POR VIR	56
II. I – O DESEJO CODIFICADO: DESEJO E SEU LIMITE	65
II. II – DEIXAR O DESEJO FLUIR.....	70
CAPÍTULO III – O QUE PODE A CLÍNICA? EXPERIMENTAR PARA ALÉM DO POSSÍVEL	79
III. I - DEVIR ARTISTA DO ANALISTA	89
CAPÍTULO IV – ATELIÊ CLÍNICO: PROTOCOLOS DE EXPERIMENTAÇÃO.....	101
IV. I - PRIMEIRO ATO: AS CORES	104
IV. II SEGUNDO ATO – CAMINHAR – A CLÍNICA PERIPATÉTICA: PASSEANDO, INDO E VINDO CONVERSANDO.	113
IV. III - TERCEIRO ATO: NOMADISMO, O CORPO QUE SE ABRE.....	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS	128

É preciso não esquecer e respeitar a violência que temos. As pequenas violências nos salvam das grandes. Quem sabe, se não comêssemos os bichos, comeríamos gente com o seu sangue. Nossa vida é truculenta. Nasce-se com sangue e com sangue corta-se para sempre a possibilidade de união perfeita: o cordão umbilical. É muitos são os que morrem com sangue derramado por dentro ou por fora. É preciso acreditar no sangue como parte importante da vida. A truculência é amor também. [...] Porque no Impossível é que está a realidade. (Clarice Lispector)

NOTAS DE ABERTURA – RETRATOS DE UM PERCURSO

O que define cada ser humano, não é o pensamento, mas, o desejo de ser e de aumentar o ser. É pelo desejo que o homem se constrói, e nessa construção se vai distinguindo dos outros modos, segundo o seu caminho.

María da Graça Tendeiro

E era bom. "Não entender" era tão vasto que ultrapassava qualquer entender — entender era sempre limitado. Mas não-entender não tinha fronteiras e levava ao infinito, ao Deus. O bom era ter uma inteligência e não entender. Era uma bênção estranha como a de ter loucura sem ser doida. Era um desinteresse manso em relação às coisas ditas do intelecto, uma doçura de estupidez.

Clarice Lispector

Percebi aquele gostinho raro, escondido, de mexer com as palavras até que elas dessem uma resposta de mim.

Manuel de Barros

Seguindo o desejo de aumentar meu ser, ou me desfazer dele, sigo um trajeto e deixo que a razão/afeto, enquanto construto teórico me guie nesse trânsito. Sigo brincando com as palavras, não para encontrar respostas de mim, mas para enfrentar forças destrutivas que insistem em me habitar. Contar o vivido já é inventar outra história, o vivido mesmo, se esvai, porque pensa-lo é transformá-lo, torna-lo outro. O vivido torna-se agora o narrado; no entanto, a narrativa não perde sua vitalidade, porque contar é um modo de experimentar, escrever é transformar o mundo.

Ora, comunicar significa também tornar comum, isto é, reduzir ao que se pode partilhar com o outro, àquilo em que suprime a diferença entre ambos. Como signo de comunicação das representações conscientes, a linguagem opera como os conceitos, ou seja, ela produz o idêntico, o abstrato, as significações comuns, obtidas por igualação do desigual, pela supressão da diferença individual. Nesse sentido, ela não pode expressar o que é singular e autenticamente único, á que seu elemento próprio é o abstrato, aquilo que é abstraído de um e de outro, o elo que os liga, o corte médio entre eles, aquilo que, por ser comum a ambos, não é mais, estritamente, nem um, nem outro.” (GIACOLA, 2006, p. 39)

A comunicação é o tema recorrente no meu trabalho na clínica, já que a linguagem é o instrumento que possibilita que o trabalho aconteça: estar com o outro, ouvir sua narrativa alterada, porque ressignificada, revivida, reelaborada. Toda história contada tem sua característica própria; posso dizer que é com as narrativas que realizo meu trabalho. Mas, ao mesmo tempo, estou diante de alguém presente, narrando, sentindo, se alterando, sofrendo, rindo, chorando, pensando.

Sendo assim, ao escrever sobre meu trabalho, também ressignifico e crio mundos, reelaboro trajetos, desfaço os nós que, no momento presente, me eram impossíveis de desatar; me revejo, revejo aqueles que ali estiveram, confiando suas vidas/narrativas a minha pessoa. Mas nada disso pode ser feito sem um certo grau de dificuldade, posto que mapear um trajeto, contar uma história, traçar linhas de composição e decomposição da própria vida, com seus tropeços e acertos, quedas e saltos, momentos de estagnação, voos, entremeios e momentos de bordejar, não é uma tarefa simples. Tal dificuldade começa no próprio ato de comunicação, pois, como aponta Giacoia (2006) a partir de Nietzsche, a linguagem é social e, por isso, ela se vale das aproximações, dos idênticos, e rompe com o singular. O que torna um paradoxo a tentativa de narrar uma experiência, um acontecimento, pois pensar é entrar em contato com o campo de experimentação, o vivido mistura-se com o pensado e se transforma. Pensar é criar mundos.

Nesse sentido, ao narrar o trabalho que venho desenvolvendo na clínica, estou ao mesmo tempo criando uma nova clínica. Atuar e escrever são momentos distintos que se conjugam, se enlaçam e, por vezes, se confundem. Mas não se trata do mesmo processo. O ato de escrever produziu alterações no ato de atender um paciente, assim como o encontro na clínica me fez repensar a escrita. Por isso, para mim esses processos tornaram-se inseparáveis. Clinicar também é narrar e escrever não deixa de ser um exercício clínico de elaboração que nos faz diferir. Mas é preciso estar atento, para não cair nas armadilhas da sedução da linguagem, como, mais uma vez, nos alerta Giacoia (2006): “Seduzido pela força de convencimento da unidade verbal, o pensamento delira acerca de uma entidade, ou de uma faculdade psíquica real e unitária (a Vontade), cuja existência está muito longe de ser demonstrada.” (GIACOIA, 2006, p. 65). Sendo assim, entendo este trabalho/tese como um processo de múltiplas faces: do vivido, do pensado, do questionado, do interpretado. É um processo sempre em aberto, sempre em devir.

Para realizar este trabalho, inicio pelo processo de construção de tornar-me terapeuta/analista. Das idas e vindas, encontros e desencontros, laços e rupturas, acertos e desacertos, caminhos e desvios, becos sem saídas e desertos. Neste percurso há mais aridez e campos insólitos do que saídas fáceis. Por isso, aposto em uma clínica do devir, do processo e da experimentação. Narro este percurso para frisar a dificuldade em apostar em uma clínica desse tipo, posto que experimentar a proposta de reinventar esse lugar se faz necessário, mas, ao mesmo tempo, nos lança para lugares incertos e duvidosos.

O que desenvolvo aqui são ensaios do percurso de uma terapeuta/analista que se desafia a escrever de encontros de corpos, entendido aqui como processo vital, não apenas o corpo físico, mas todo o processo de subjetivação produzida no espaço clínico, dos modos como cada corpo luta para se apropriar da vida. O que nos interessa aqui são estes corpo enquanto potência, corpos que lutam incessantemente pela vida, tais como insistiram alguns autores que foram essenciais na produção deste trabalho, como Deleuze e Guattari, inspirados principalmente por Espinoza e Nietzsche, autores partidários de uma vida singular, múltipla. Em especial, atentamo-nos para os encontros dos corpos, da força destes corpos, forças nem sempre produtivas, criativas, mas capazes, a depender do encontro, de destruições, abolições, paralizações, aprisionamentos. Pensar o corpo como campo de batalha, como aponta Kuniichi Uno:

O corpo é esse lugar único existencial (e até mesmo político) sobre o qual se sobrecarregam, se recolhem e se curvam todas as determinações da vida. É um campo de batalha onde se entrecruzam as forças visíveis, invisíveis, a vida e a morte, onde se encadeiam as redes, os poderes e todas as “bobagens” sociais (UNO, 2012, p. 62).

Fui dar conta da difícil tarefa que tinha como analista ao entrar em contato com esses autores e redescubro o sujeito, o corpo, a psique, já não como partes separadas de um mesmo processo, mas justamente o mesmo e único; já não mais engrenagem, mas um corpo pleno vivo, que não para de se encontrar com outros corpos, que não para de se diferir e que tenta, em uma luta constante, se definir. Um corpo que narra, repete, insiste e se difere até mesmo no que repete. Um corpo louco, instável, mutante, em luta constante com os vários de si e com os vários do outro. Por isso apresento, neste início da narrativa ensaio, o percurso das minhas escolhas, por que fui deixando algumas pelo caminho, por que continuei insistindo em outros e alguns nem me aproximei.

Primeiro percurso: graduação em psicologia. A clínica: encontro com vidas, multiplicidades, falas desconexas e uma única certeza: nada saber. Mas, ao mesmo tempo, instigada por uma fome de pensar, desejo de mundo. Aprendia a ouvir histórias de vidas desgastadas, tropeços, recalques, desejos frustrados, sonhos abandonados, desilusões amorosas, financeiras e profissionais. Os pacientes/clientes/analistas que buscavam ajuda apresentavam-se desamparados, sentindo-se sem força, sem vontade, sem desejo. Estavam com medo, assombrados e, até, desesperados. Vidas comuns, nenhum caso como aqueles que eu lia em Freud, nenhuma histérica de conversão, ninguém que não conseguisse andar, nenhuma paralisia corporal, mas muita inércia emocional. O corpo ainda pulsava, o que andava parado era o desejo.

Embora fossem dores e lamentos, expressos nas fala dos que buscavam ajuda; eu não me atentava para suas queixas, mas sim por cada vida, cada experiência. Quantos mundos se descortinavam diante de mim, vidas vividas, tão interessantes quanto os personagens de Kundera, Lispector, Abreu; em cada um sentia um encontro, uma potência que, na época, eu não sabia explicar. Não sabia ainda que o que eu fazia era apenas “sondar e descobrir os limites do espaço, redescobrir e reconstruir a densidade e a heterogeneidade do espaço, atravessando esses limites sempre delicadamente” (UNO, 2012, p. 69). Era o meu interesse pela vida enquanto potência que se descortinava ali; no entanto, eu nem desconfiava disso.

Afinal, o que me fascinava naqueles encontros semanais com aquelas pessoas que procuravam minha ajuda em meio a tantas descrenças e desassossegos? Por que me interessava por aquelas vidas, tão banais e comuns, aprisionadas em seus hábitos, agarradas a seus clichês? Talvez fosse apenas o efeito da novidade. O que aquelas pessoas buscavam ali? O que desejavam? Como saber, já que pouco compreendia sobre desejo? Eu mesma ignorava a potência de meu corpo. Vivia um processo de descoberta de mundos. Desconhecia que não se descobre mundos; é preciso inventá-los. E inventar não no sentido de uma iluminação súbita, como demonstra Kastrup (1999):

A invenção implica uma duração, um trabalho com restos, uma preparação que ocorre no avesso do plano das formas visíveis. Ela é uma prática de tateio, de experimentação, e é nessa experimentação que se dá o choque, mais ou menos inesperado, com a matéria. [...] A invenção implica o tempo. Ela não se faz contra a memória, mas com a memória. [...] ela não é corte, mas composição e recomposição incessante. [...] a memória não é aqui uma função psicológica, mas o campo ontológico do qual toda invenção pode advir (CASTRUP, 1999, p. 23).

Se recorro à memória de um percurso é para resgatar esta invenção, produzir o novo, sem perder de vista o caráter de construção, e ineditismo, apontar o tateio, a experimentação, os choques, um arsenal vivido, não apenas racional, mas sentido, afetado. O que apresento são as experiências já enlaçadas, misturadas com o modo de narrá-las, de pensá-las; aqui se encontra um percurso de analista em devir.

As banalidades dos relatos dissiparam-se à medida que apareceram as primeiras rachaduras causadas pelo efeito do encontro. Linhas duras, repetições, recalques, clichês, os mecanismos de defesa que já não defendem mais foram diluindo-se e dando espaço para linhas mais flexíveis que, por vezes, se bifurcaram em novas linhas duras. Descoberta de universos inexplorados, tanto para o cliente quanto para o analista. O que fascina são as produções de singularidades que vão brotando nesses encontros e promovendo modos de viver e estar no mundo. Um universo que vai se mostrando vivo e intenso. Encontrar é germinar com o outro.

No entanto, esse germinar no encontro não se faz apenas de leveza e alegria; encontrar também é ruir, destruir linhas duras, desgastadas, gerando medo, instabilidade e desassossegos. A maior parte do trabalho na clínica é deserto árido ou coberto por mata fechada, escura, um território minado, pantanoso. Muitas vezes, aqueles que chegam não suportam experimentar seus próprios pântanos ou seus desertos e vão embora sem mesmo tentar olhar, chegar mais perto. É preciso lidar com as próprias frustrações. Assim o outro precisa saber o que pode. E não se trata de uma moral, de um dever, como tem insistido Deleuze (2009) a partir de Spinoza, o que significa que o limiar de cada corpo é a potência de cada um em conseguir se deixar afetar; não é bom nem mal, apenas uma questão de limiar de suportabilidade que cada um aguenta em cada encontro. Às vezes é preciso tempo. O que importa não é o quanto cada um aguenta, mas se ele sabe o que seu corpo aguenta; é uma ética, como demonstra Deleuze:

O ponto de vista de uma ética é: de que é capaz, o que podes? [...] retorno a esta espécie de grito de Spinoza: O que pode um corpo? Não sabemos jamais por antecipação o que pode um corpo. Não sabemos jamais como se organizam e como estão envolvidos os modos de existência em alguém. [...] A potência não é o que eu quero, por definição, é aquilo que eu tenho. Eu tenho tal ou tal potência e isto é o que me situa na escala quantitativa dos seres. Fazer da potência o objeto da vontade é um contrassenso, é justo o contrário. É segundo a potência que eu tenho que eu quero isto ou aquilo. Vontade de potência quer dizer que definiremos as coisas, os homens, os animais, segundo a potência efetiva que eles têm (DELEUZE, 2009, p. 124-7).

Esta passagem de Deleuze sobre Spinoza abre caminhos para a construção da clínica do devir¹, traçar os caminhos percorridos pelo corpo, das afirmações de linhas instituídas, das linhas de desterritorialização assustadoras para uns, fascinantes para outros, mas sempre correndo o risco de deslizar por um buraco negro². Ao longo desse percurso, fui me confrontando com os limites de meu próprio corpo e com as dificuldades de apreendê-lo, de suportar seus contornos e fronteiras. Ser analista é estar na borda, deslizar por entre as bordas de si e do outro. Não se trata de paciência ou tolerância, mas de suportar o bordejar e o tempo do outro. “É preciso coragem, sabe quanto tempo estou com seu cartão? Quase um ano. Sabe quantas vezes peguei ao telefone para te ligar? Só agora tomei coragem”³. Saber ouvir é poder se abrir para um outro tempo, um outro mundo, um outro trajeto que não é o seu, nem está previsto, mas que aparece o tempo todo como inesperado, as vezes indesejado. É possibilitar o desejo de ir sempre além com o outro. É um combate constante para não querer desejar para o outro, para não querer pelo outro, que às vezes chega tão vulnerável que poderá, naquele momento, se deixar levar pelo desejo do outro. Isso aparece com certa frequência, principalmente quando ouço os relatos dos meus estagiários, o quanto se frustram quando os pacientes tomam rumos tão inesperados e distantes daqueles que eles haviam imaginado. Não paramos de nos confrontar com nossas próprias expectativas frustradas. Desejamos, queremos, imaginamos e continuamos esbarrando em outros corpos.

¹ “Os devires são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas. Há um devir-mulher que não se confunde com as mulheres, com seu passado e seu futuro, e é preciso que as mulheres entrem nesse devir para sair de seu passado e de seu futuro, de sua história. [...] Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. A questão ‘o que você está se tornando?’ é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos (DELEUZE; PARNET, 1998, p.2).

² O buraco negro é o que o capta e não o deixa mais sair. [...] Eis uma multiplicidade, com pelo menos três dimensões, astronômica, estética, política. Em nenhum dos casos fazemos uso metafórico, não dizemos: são “como” buracos negros em astronomia, é “como” uma tela branca em pintura. Nós nos servimos de termos desterritorializados, ou seja, arrancados de seu domínio, para reterritorializá-los em outra noção, o “rosto”, a “rostidade” como função social. E, pior ainda, as pessoas são continuamente jogadas nos buracos negros, dependuradas em muros brancos. É isso ser identificado, fichado, reconhecido: um computador central funcionando como buraco negro e passando sobre um muro branco sem contornos. Falamos literalmente. Justamente, os astrônomos têm em vista a possibilidade que, em um aglomerado globular, todo tipo de buracos negros se juntem no centro em um buraco único de massa bem grande... Muro branco buraco negro, é para mim um exemplo típico da maneira como um trabalho se agencia entre nós (DELEUZE; PARNET, 1998 p. 15).

³ Vinheta de atendimento.

A clínica é um lugar incerto; não segue uma linearidade, nunca sabemos se estamos avançando. Mas, o que é avançar neste processo? O que se busca neste exercício? “Eu luto para vir, porque eu nunca quero vir, sei que é muito difícil, é um esforço vir aqui”. É sempre uma coreografia, uma dança, nem sempre compassada, nem sempre ritmada, desejo e medo, temor, tremor, avanços, retrocessos. Porque confrontar-se com a descoberta de que não existe um eu fixo, mas que estamos sempre por vir, é muito assustador se deparar com linhas de desterritorialização / molecular / segmentarização maleável, como mostram Deleuze e Guattari (1996, p. 68), pois é nesta linha “que se define um presente cuja própria forma é a de um algo que aconteceu, já passado, por mais próximo que se esteja dele”. Então, quando o paciente diz que luta para vir para a análise, está lutando para manter um território que ele sabe que já não existe mais; tudo mudou e nada mudou; estamos lidando com territórios que se desfazem e outros que se refazem, com linhas cristalizadas, duras, crenças, normas, mas também com linhas maleáveis, invisíveis, flexíveis. Muitos pacientes chegam pedindo por mudanças, economia de mercado, o lema capitalista é que estejamos engajados, antenados, conectados. Mas, ao pedir mudança, não percebem que já se encontram outros, transformados em outra coisa, já não são os mesmos, pois se o “eu” é um construto histórico social, este “eu” está desterritorializado de si; experimentam a sensação de “barata tonta sem bueiro”. É nas narrativas deste encontro que vão percebendo, alguns deles é claro, que, na verdade, o que buscam é um retorno, uma experiência vivida, um lugar seguro. Na verdade, o que acontece é que “não sou mais do que uma linha. [...] não somos mais do que uma linha abstrata, como uma flecha que atravessa o vazio” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 73). Não passamos disso, desta flecha que passa, que se esbarra, que tropeça, desvia, cruza, atravessa e explode.

Então, continuamos seguindo as recomendações de Deleuze e Guattari:

Tornar-se imperceptível, ter desfeito o amor para se tornar capaz de amar. Ter desfeito o seu próprio eu para estar enfim sozinho, e encontrar o verdadeiro duplo no outro extremo da linha. Passageiro clandestino de uma viagem imóvel. Devir como todo mundo, mas exatamente esse só é devir para aquele que sabe que é ninguém, que não é mais alguém (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.70).

Como seria leve poder experimentar esta proposta de Deleuze e Guattari, se simplesmente se tratasse de uma questão de querer e desejar. Mas é muito mais que isso: deixar a necessidade de ser amado, protegido, querido, admirado é uma

longa batalha. Eu tenho observado, na minha atividade clínica desde a época de aluna da graduação, a luta dos pacientes e minha também. O amor fati de Nietzsche, amar o próprio destino, leva tempo, dedicação, porque um longo aprendizado das próprias limitações, dos próprios fantasmas, medos e fragilidades. Abrir mão do eu é muito mais sério e difícil do que imaginamos. Deparei-me com muitos pacientes se debruçando e lutando verdadeiramente contra esta necessidade de serem amados e admirados e se depararam com a impossibilidade de avanço; consciência do próprio narcisismo? Pode ser, mas a questão neste espaço é tentar mostrar esta batalha e suas implicações. Não estamos preocupados em nomear patologias e classificá-las, mas sim apontar a vida de cada um, que é ninguém, sua luta diária para sobreviver à vontade de potência. Deixar a necessidade de amar é aceitar este caráter mutável que é a vida leva tempo. No cotidiano do meu trabalho constato, ainda, a dificuldade que alguns têm em sair da fixidez, da imutabilidade; não suportam qualquer possibilidade de mudanças. Por isso, para estes, os rituais obsessivos, de repetição, pode ser uma tentativa de manter uma certeza - de que é possível repetir e permanecer o mesmo, pois não ser o mesmo sempre é ter que se confrontar com outros de si, desconhecidos, estranhos. Como conviver com tantos possíveis?

Mas, na clínica, existem muitos pontos luminosos e sutis. Muitas vezes, o que se “cura” são apenas os “sintomas”; o sintoma é a angústia de não suportar os processos ilimitados da vida, que não param de irromper; angústia que paralisa, que destrói e mina as possibilidades de diferir. Desta forma, o alívio do sintoma pode provocar um sentimento de conforto e alegria, facilitando a abertura para que o desejo siga seus fluxos.

Mas afinal, o que é mesmo a análise? A que ela se destina? Não é aliviar sintomas? “Curar” a neurose? O que seria a “cura”? Se partirmos do pressuposto de que sofrimento e mal-estar é parada de processo, “a neurose, a psicose não são passagens de vida, mas estados em que se cai quando o processo é interrompido, impedido, colmatado. A doença não é processo, mas parada de processo” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 13). O que seria a “cura”, seria a retomada deste processo?

Mas de quais processos se trata? Seria voltar para a vida cotidiana? Inserir-se em um mundo pré-determinado, pré-instituído? É seguir o roteiro escrito por um terceiro, que não tem nome, nem face, mas que dita modos, jeitos, identidades, sexualidades, formas de amar, desejar e ser feliz ou infeliz? Pensar que até o riso já foi motivo de condenação, o riso como pecado, o riso como insulto.

Como resgatar a alegria à maneira de Spinoza? Quando nem mesmo sabemos quais são os corpos que se compõem ou se decompõem com o nosso? Vivemos em um mundo em que o desejo não para de ser instigado, mundo no qual o mercado não para de lançar objetos de consumo, gerando a constante sensação da falta, do estar de fora, do sentir excluído da “sociedade”, dos grupos, da turma, da rede, da net. Quem quer estar de fora, em um mundo globalizado, conectado e alienado? O mercado vai penetrar inclusive nas mais íntimas relações: penetra os corpos, os desejos e a sexualidade Como mostra Virtanem:

A economia não funciona apenas através de valores de troca, valores monetários, mas também através de mecanismos de subjetivação. Estes são os meios mais importantes de organização da acumulação em uma economia onde nossas capacidades de entender e de aprender, de sentir e de criar sentido, de se relacionar com a presença dos outros, têm substituído as máquinas e o trabalho direto como forças centrais de produção. A economia tornou-se produção de subjetividade. [...] Esta é a origem da natureza autônoma do conhecimento e do trabalho criativo, mas também a razão do surgimento de novas formas de controle e de organização, que não se restringem aos limites de tempo e espaço do trabalho formal, incidindo diretamente “dentro da cabeça”, ou seja, produzindo as condições de trabalho na esfera da subjetividade. Razão pela qual fazer dinheiro, hoje em dia, tem muito mais a ver com a “produção de mundos” do que com a “produção de bens materiais” (VIRTANEM, , 2011, p. 52-3).

Se o lema é produzir mundos, estamos diante de um outro receio, o de não conseguir se reinventar, se diferir. Novas demandas do mercado clínico de que, na época em que comecei meus estágios, já se tinha alguns vestígios, mas o discurso era o de não conseguir se definir, saber o que se deseja de fato, angústia do não saber. Hoje me deparo com outras inquietações: “como ser mais ativo”, “como conseguir mais, mais tempo, mais dinheiro, mais sucesso?”. Não mais “quem sou?”, mas “como posso ser?” “o que devo fazer?”

Estou inquieto quando sei que deveria fazer algo, mas não sei o que, ou como fazê-lo. Dentro de mim há uma vontade e um desejo que estão em constante agitação, mas não tem nenhuma direção ou propósito específico. Não ter sossego é sentir diretamente à minha frente o abismo de possibilidades. Estou pronto para qualquer coisa, as portas do mundo estão abertas para mim, mas estou agitado porque ainda não encontrei nada em particular para dizer ou fazer, ou já vejo que minha ação vai levar a resultados contraditórios ou, na melhor das hipóteses, a nada: cnicamente permaneço fora da esfera de ação. O que é o tédio? Estou entediado quando não há nada no mundo que possa me interessar: já vi tudo, já fiz tudo. O mundo não pode me oferecer nada de novo. [...] se a agitação é puro desejo de ação sem uma direção ou origem clara, o tédio é o estado mental no qual se percebe que não existem motivos para a ação, que todos os motivos são triviais e vãos. [...] o estado mental precário significa sentir ao mesmo tempo a abundância de possibilidades e a arbitrariedade e trivialidades das razões e finalidade de todas as coisas. É uma experiência ontológica que se revela fenomenologicamente, e talvez seja a experiência mais cruel de todas, como disse Jorge Agamben. A experiência da potencialidade” (VIRTANEM, 2011, p. 53, in: máquina Kafka).

A fala de Akseli Virtanem indica o cenário no qual os pacientes não param de se queixar, a crueldade da ilusão de que tudo está à disposição, bastando simplesmente pegar a oportunidade. A ideia de você pode, disseminada pelo neoliberalismo, faz aparecer subjetividades ágeis, competentes, que transitam com facilidade por vários territórios, embora, na realidade, seja uma repetição do mesmo. Aqueles que não conseguem tal destreza sentem-se por fora. O que se tem como material clínico já não é mais um conflito familiar, edípico, como tem mostrado Deleuze e Guattari (2010), mas este cultivo incessante de desejo produzida pelo capitalismo; é com este material que teremos que trabalhar, com a angústia de lidar com o paradoxo, tudo a sua disposição “mas nem tanto”; de um lado as facilidades de compra, de conhecimento, como se tudo fosse possível, de outro, as incertezas de quais caminhos seguir, por onde começar. Sobre esta questão Virtanem afirma que:

Confrontado as novas formas de controle que operam sobre as condições do pensamento e do comportamento, vou perdendo minha singularidade, meu modo próprio de respirar, sentir, pensar, desejar e não desejar, bem como minha capacidade de dar a isso alguma expressão particular. A questão do futuro deveria começar pela compreensão da relação entre o esgotamento do possível que está à nossa disposição e a forma pela qual o valor é produzido no semiocapitalismo (VIRTANEM, 2011, p. 54-5, in: máquina Kafka).

Quando se trata de sofrimento – seja ele psíquico, emocional, econômico, social ou físico – é preciso cautela. Não se trata do que é o corpo, mas sim do que ele pode. Pensar o corpo hoje é pensá-lo em processo de aceleração. Que corpos chegam para análise? Quais suas queixas? O que percebo é que o corpo não para de adoecer, ou o que não para é se inventarem doenças para esse corpo? Não se trata apenas do corpo orgânico, pois compreendemos o corpo como todos nossos estados corpóreos, sejam orgânicos ou não. O que se busca são as forças que transitam este corpo, que, compreendemos junto com Deleuze e Guattari, são mais do que formas; elas também vão traçando seus mapas, devires, a partir das forças que lhe são possíveis, ora somos tomados de forças devastadoras, ora por forças criadoras, e não se trata de escolha consciente. Somos povoados por forças que tomam formas nem sempre desejáveis. Dar-se conta delas é a tarefa da análise.

Respeitar o tempo do outro e estar atento ao movimento deste outro. É preciso estar a espreita para saber a hora de agir, de quebrar o silêncio, a fala acelerada, o gesto repetido, de “quebrar o vidro da janela”, e de falar mais alto ou falar mais baixo para que o outro possa se escutar. Saber tocar as mãos ou o ombro, para que se lembre

de que tem um corpo, de que tem contornos. Saber o momento de cruzar os braços e fazer um duplo⁴ para que veja que estou atenta. Saber dar gargalhadas, para que perceba que o encontro pode ser alegre, e, sobretudo, saber a hora de poder mostrar o drama que o outro está criando com a própria vida, ajudá-lo a perceber a figura de vítima que ele construiu, o personagem de uma narrativa determinada por um outro à qual este paciente se submete; personagem que lhe permite sair do lugar de objeto de abuso e que o faz sentir-se abjeto, o coitado que merece comiseração. Romper com as cristalizações, com os papéis enrijecidos e as repetições; priorizar o encontro e os devires.

Retomando o percurso inicial, relembro que, naquelas circunstâncias, nada disso eu podia prever. Habitava em mim a aprendiz de terapeuta/analista, supondo poder ajudar aqueles que solicitavam meus “cuidados”. Profissão da ajuda, do cuidado, do acolhimento. Era a idealista-em-mim criando seu ninho. Mas, à medida que mergulhava nas atividades – prática de atendimento, encontros teóricos, supervisões e diálogos fecundos com o grupo de estagiários –, ficava cada vez mais claro que o percurso era longo e que fazer clínica não significava apenas um local de cuidados e nem mesmo o cenário de investigação da psique.

Acolhimento significa amparar o outro na queda, acolher não por comiseração nem por acreditar que o outro é frágil. Acolher para que a queda não seja fatal, para que o outro saiba que é possível se sustentar no corpo e no encontro. Acolher para que não continue a dilacerar a vida mais do que o necessário. Às vezes uma certa dilaceração de si é bem-vinda; no entanto, ultrapassar um certo limiar é sustentar a destrutividade da vida. Acolher para que o encontro seja possível, para que o outro saiba que pode contar com este que o escuta, e, mais do que isso, no acolhimento saber que pode contar consigo mesmo. É a potência do outro que se acolhe.

A crença, portanto, de um local suposto-saber ficava cada vez mais distante. Pressentia ainda que, provavelmente, ser terapeuta/analista/parteira do desejo, seja lá o nome que se dê a esta atividade, era a minha escolha de vida. Nascia a analista/terapeuta -em-mim, que mais tarde se comporia a outras em mim: a pesquisadora-em-mim, a professora-em-mim, a palestrante-em-mim, a escritora-em-mim.

Foram anos para sustentar este lugar. Embora me atraísse pelo psicodrama e flertasse com ele constantemente, sentia que transitava por um território

⁴ Duplo: técnica do psicodrama em que o terapeuta dá voz, fala em voz alta, aquilo que o cliente sente, ou pensa, ou tenciona, mas, não consegue verbalizar.

bastante movediço, ainda não era aquilo. Notava que o psicodrama possibilitava um arsenal de ferramentas técnicas e metodológicas e uma visão de homem ampla. Aprecio a ideia de criação, invenção e liberdade dentro da concepção moreniana. Mas, a pesquisadora-em-mim queria ampliar seus horizontes e, durante as supervisões de estágio, fui conhecendo Deleuze, Guattari, Rolnik, Pelbart, Foucault, Kundera, Lispector, Guimarães, entre tantos outros autores e poetas imprescindíveis para minha formação acadêmica e pessoal. Eis um encontro. Um bom encontro. Um encontro vulcânico, intensivo.

Todavia, observava nas supervisões que algo se perdia, não tinha consistência, sentia-me à deriva. Aquilo tudo, uma série de conceitos novos - desterritorialização, ritornelos, rizomas, Corpo sem Órgãos -, mesmo hoje é para mim de difícil entendimento, ainda me causam certo estranhamento. Quando acreditava ter compreendido, é que nada compreendia. Fui levada para um estado de confusão ainda maior do que estava vivenciando, precisava de chão e terra firme. Embora estivesse seduzida por este novo universo, sentia que tudo diluía no ar. Não estava preparada para mergulhar no caos.

Ao mesmo tempo flertava com a psicanálise. Esta é uma das vantagens de ser estudante: poder deslizar por entre as teorias, não ter a obrigatoriedade de ser adepto de uma em específico. O que não significa que, enquanto profissional, eu tenha que me restringir a uma área específica; no entanto, as exigências da sociedade do “especialismo” nos cobram cada vez mais, principalmente no meio acadêmico, de todos os lados à demanda por uma definição – “afinal, qual sua abordagem mesmo?”. Contudo, a pressão era grande, havia divergências teóricas, brigas de departamentos, afirmações de poder, disputas e toda uma parafernália da qual eu não queria participar. Nada daquilo me interessava, eu queria era clinicar. Queria mergulhar neste universo tão misterioso que é o encontro com o outro. Não qualquer encontro, mas o encontro com o desconhecido do outro e, obviamente, com o desconhecido-em-mim.

Hoje compreendo que a busca não é para chegar a algum lugar, mas para sempre estar indo. Durante o percurso, o estranhamento com os conceitos de Deleuze e Guattari foram se dissipando, especialmente a partir do curso de introdução a Deleuze, realizado no Instituto Sedes Sapientiae e, depois, no mestrado, quando entrei em contato com autores que dialogam com aqueles, como Rosi Braidotti, Beatriz Preciado, Judith Butler, experiência que me aproximou mais de Michel Foucault.

Neste trajeto, fui ampliando minha própria concepção de indivíduo, de feminilidades, masculinidades, de sexualidade e, principalmente, de desejo. Entrei em contato com as críticas de feministas em relação à psicanálise, as quais compreendem que há um estreitamento do pensamento sobre o feminino e que a visão falocêntrica é normativa. Fui compreendendo que o corpo não é um destino, nem é estático, mas que ele é performativo, histórico, cultural e tecnológico. Criamos performances corporais, gestuais. Percebi que existem múltiplas maneiras de ser mulher, de ser homem, de se relacionar com o corpo, com o sexo, com a vida, para além do Édipo, do falo, das configurações familiares burguesas. Encontros que me faziam questionar o trabalho clínico e minhas atividades profissionais. Encontros que lançavam dúvidas sobre a psicologia, a psicanálise, o psicodrama e todo o arsenal psi.

O que não compreendia era justamente o que não se compreende por tratar-se de campo de sensações. Neste território, a lógica e a razão não funcionam. Na época, era angustiante de mais para mim não saber e nem compreender todos estes processos e conceitos tais como o Corpo sem órgãos, nem mesmo anorgânico, “de um lado um corpo *orgânico* – sempre a serviço da espécie, corpo constituído de forma a serviço do indivíduo; e, de outro lado, um corpo estético, ou melhor, um corpo *histórico*, corpo constituído de forças – ligado à produção da beleza” (ULPIANO,2013)⁵, ou anorgânico, que não está ligado aos órgãos; é um corpo vivo, corpo dos encontros da vida, que vibra ao mesmo tempo que desestabiliza, que rompe com as certezas e garantias. É o que ultrapassa os limites, é a ruptura dos hábitos. Nós somos constituídos por estes dois corpos: o corpo orgânico, o qual se constitui por uma forma, uma organização; e o corpo anorgânico, o qual é constituídos de forças. Essas forças Artaud denominou “corpos-sem-órgãos”, ligados à produção da beleza, beleza como campo de intensidade; não cria formas, mas atitudes e posturas. Sobre Artaud, Uno esclarece que:

O corpo sem órgãos quer dizer o corpo estendido ilimitadamente, flutuante, em uma variação contínua sem forma fixa que é vivida como tempo, mais do que espaço. Esse tempo fora de todas as determinações espaciais, para “se reerguer a todo segundo”, traça uma linha catastrófica que se enrola em torno de um corpo pouco visível, mas extremamente presente e sensível. Um tal corpo vive e dá vida a um tal tempo, uma vez que, até então, estivemos tão preocupados com o espaço e o território, assim como com as organizações e seus órgãos (UNO, 2012, p. 67).

⁵ Disponível em: <<http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?p=96>> Acesso em: 01/06/2013.

É produção das estéticas, estéticas rítmicas, de sensações e intensidades. Este corpo estético força o pensamento a pensar o impensado, nos coloca diante do puro caos. Era diante desse caos, em que os pacientes sempre se esbarravam, que eu precisava ajudá-los a avançar.

Nesse sentido meu intuito nesta tese é traçar as linhas do desejo enquanto produção maquínica proposta por Deleuze e Guattari, assim como mostrar as formas como esta perspectiva pode ser pensada e trabalhada na clínica. Para compor essa narrativa, sigo o percurso desses autores, esclarecendo alguns conceitos chave utilizados como ferramentas de trabalho, e dialogo com Foucault as formas de poder/saber de certas práticas de cuidado do outro que se mostram muito mais como formas de domesticar os corpos do que a arte de cuidado de si, produzindo não vida intensa mas vida útil.

O conceito central em discussão neste trabalho é o desejo enquanto produção. Ele sai das profundezas de um eu e passa a ser pensado em sua superfície, em suas conexões e agenciamentos. Torna-se um processo sempre em conexão. Para compreender esses processos, outros conceitos serão pensados, tais como: o corpo, o corpo-sem-órgãos, experimentação e encontro; problematizar como eles operam na construção da clínica, pensada aqui como lugar de produção de si. Vou traçando narrativas de um percurso, do meu percurso como analista e pesquisadora, como tentativa/experimento de invenção: encontrar saídas para compor outra clínica, outras ferramentas de trabalho, porque tenho observado, enquanto pesquisadora e professora, que as práticas da psicologia estão cada vez mais restritas ao corpo orgânico, tendo como objeto e finalidade, corpo “útil e dócil”. O que pretendo, portanto é problematizar/inventar o exercício de escuta do outro a partir da concepção de desejo maquínico.

Eu mesmo estive por nove anos num asilo de alienados e nunca tive a obsessão do suicídio, mas sei que cada conversa com um psiquiatra, pela manhã, no horário de visitas, despertava em mim o desejo de me enforcar, ao perceber que não poderia degolá-lo com as próprias mãos [...] Não, não há fantasmas nos quadros de Van Gogh, não há nem drama nem sujeito e eu diria que nem sequer objeto, pois o motivo principal mesmo, qual é ele? A não ser algo assim como a sombra de ferro de um mote de indescritível e milenar sonoridade, algo como o leitmotiv de um tema que se desencanta de seu próprio conteúdo. É a natureza pura e desnuda, vista tal como se desvela quando alguém sabe se aproximar ao máximo (ARTAUD, 2003, p. 32).

Saber aproximar ao máximo para desvendar, não a verdade de um corpo, mas a potência deste corpo. Encontrar brechas para estar com o outro. O que

pretendo nesta tese é narrar sobre encontros, suas problematizações, desejo, e discorrer sobre uma clínica como espaço de criação de si que chamarei de clínica ateliê.

A referência a essa clínica está atrelada às ideias de Michel Foucault em relação ao cuidado de si, prática indispensável ao homem livre na Grécia Antiga. Foucault percebeu que esta prática foi se transformando ao longo dos séculos em decorrência de uma série de mudanças sociais, como, por exemplo, o cristianismo, as mudanças econômicas e, finalmente, o desenvolvimento do capitalismo. O cuidado de si foi abrindo espaço para o “conheça-te”, prática da verdade de si. E com esta nova prática, novos atores, como aqueles que estão aptos a dizerem a verdade sobre o outro. O autor nos instiga a questionar verdades instituídas e naturalizadas, convocando-nos a inventar outras estilísticas para além das normativas. Todavia, como pensar e problematizar a produção de si como invenção na clínica? Como operar? Que ferramentas usar? É possível uma clínica em que não faz sentido o “conheça a si mesmo”? Uma clínica que não pensa em diagnósticos nem estruturas? Que clínica é essa?

Estas são questões que pretendo seguir. Como desenvolver uma clínica do devir? Da invenção de si? Se insisto na clínica é porque confio neste trabalho, porque compreendo que ela é local privilegiado para o encontro, para a escuta e para a construção de si. Sei que a clínica como ateliê terá de seguir outros rumos para além daqueles instituídos. Sigo no rastro do desejo. Desejo, não como uma instância oculta a ser desvelada, mas como produção, fluxo, intensidade.

Compreendo a clínica como implicação de três momentos básicos: uma prática, uma teoria e uma escrita. Para mim, essas dimensões se entrelaçam formando o campo clínico, sem o qual me sinto sem chão, preciso da mediação desses três campos. Na medida em que passei a problematizar a clínica como produção de escrita, a prática foi tomando novos caminhos. Escrever sobre o fazer me abria novas possibilidades, passava a ter necessidade de criar outras estratégias, assim como sentia me apropriar mais do próprio ato. Percebi este movimento nos estágios clínicos, quando meus alunos passaram a narrar seus atendimentos, ou tentam falar de sua compreensão da teoria, sobre os conceitos. Narrar, escrever e atender são campos de experimentação múltiplos, experimentar é inventar mundos. É um embate constante porque a prática clínica interfere na produção de conhecimento e vice versa.

Deste modo, a clínica como o desejo não para de agenciar-se, modificar-se. Isso é possível? Como operar um campo de experimentação em um contexto social que urge por respostas rápidas, soluções simples e efeitos imediatos?

Para responder essas questões busco, ao longo deste trabalho, seguir alguns passos. Assim, no primeiro capítulo, recorro a Foucault, Deleuze e Guattari e questiono as práticas psi como instituição normativa. Resgato a proposta da sociedade regida por normas instituídas e por relações de saber/poder a partir de práticas de controle, nas quais a psicologia, psiquiatria e psicanálise não são inocentes. Ainda neste capítulo, problematizo a questão contemporânea pela busca de soluções imediatas, por isso, a figura “pastor – rebanho” faz-se significativa. Se existe, de um lado, prática de soluções rápidas é porque, de outro, existe demanda, proliferação do desejo de obediência. Não corresponder a esta demanda é deparar-se com experiências de frustração e, como diria Deleuze, por todos os lados há um concorrente.

Já no capítulo dois, esclareço a proposta de Deleuze e Guattari em relação ao desejo como produção maquinica e não mais como falta. Neste capítulo, proponho pensar o desejo e discutir alguns conceitos fundamentais para a compreensão da visão dos autores. Atento-me à concepção de corpo-sem-órgãos, sempre pensando em sua operação prática.

No capítulo três, discorro sobre o ateliê para esclarecer de que lugar estou falando quando proponho o processo de criação a partir da contemporaneidade e suas influências nas práticas psi. Com Pollock, Lygia Clark e Nise da Silveira adquirimos coragem para nos autorizar a criar também no espaço clínico, porque o que está em jogo é a possibilidade de construção de modos existenciais mais intensos e potentes, para além da vida nua.

No capítulo quatro, “Ateliê clínico: protocolos de experimentação”, conto a experiência prática e o modo como vou experimentando com o cliente/paciente/analisante formas de produzir um diálogo que possibilite a passagem do desejo. Começo o capítulo apresentando a dificuldade em nomear o acontecimento em si e discorro sobre o risco de cada palavra dita cristalizar uma única ideia. Em seguida, apresento uma experiência desenvolvida com uma paciente, expondo as maneiras que eu e ela encontramos para experimentar modos de narrar suas linhas de vida, seus impedimentos, seus pontos de fuga. O que importa aqui são os processos de subjetivação que vão brotando, analisando as acelerações dos afectos, as paradas, as retomadas e as rupturas. Na sequência apresento a clínica peripatética desenvolvida por

Antonio Lancetti, e o modo como eu mesma experimento com uma analisante andar pela rua, caminhando e colocando o pensamento para girar. E por ultimo apresento o andarilho outro analisante, mostro as descobertas de poder pensar para além da razão, exercício de ouvir a intensidade, e equilibrar-se no abismo. Pensar cada analisante como personagem que se cria e se inventa a cada narrativa. A obra de arte desse ateliê é a construção de uma vida, logo, o que importa é o processo, a passagem, as bordas, pois o desejo se produz em agenciamento.

CAPÍTULO I – RETRATOS DE UMA CLÍNICA: LINHAS DURAS

O senhor conhece a diferença de uma verdadeira ciência e uma pseudociência? Uma verdadeira ciência reconhece e aceita sua própria história sem se sentir atacada. Quando se diz a um psiquiatra que sua instituição nasceu de um leprosário ele se enfurece.

Michel Foucault

O tirano necessita de almas despedaçadas como as almas despedaçadas necessitam do tirano

Gilles Deleuze

Você não sabe o que é curar uma alma! Não sabe compreender as almas, não sabe de nada! As leis, os costumes, concedem-lhe o direito de medir o espírito e essa jurisdição soberana e terrível, exerce-a segundo seus próprios padrões de entendimento.

Antonin Artaud

Depois dos trabalhos de Foucault, Deleuze e Guattari, a clínica não foi mais a mesma. Ela não pode mais ser elucidada sem que seja referida em sua dimensão política e crítica; logo, a relação poder/saber que a constitui também deve ser problematizada. Haverá nas práticas clínicas/analíticas muitos jogos de interesse, seja entre as várias escolas que foram emergindo desde o advento da psicanálise, seja entre a infinidade de práticas que não param de se proliferar no mercado competitivo. O mercado oferece um rol de opções terapêuticas típico do sistema neoliberal. Encontram-se especialistas para todas as necessidades, desejos e bolsos. Por todos os lados – um concorrente.

Sendo assim, não posso deixar de explicitar os efeitos/perigos deste saber/poder referentes à clínica. Discorro, seguindo Foucault (2008), sobre as práticas de governar, que para o autor têm um significado específico e se referem a um tipo de prática que incide, a propósito de técnicas de controle e vigilância, sobre o indivíduo.

Prática esta que emerge com o controle das almas e que, desde o século XVI com o poder pastoral, vem se estendendo na contemporaneidade mascarado pelas práticas científicas. Logo em seguida, discorro sobre a psicologia e suas linhas mais duras, as quais se engendram técnicas de normatização e cientificização, distanciando-se de uma prática de produção de si, de estilística de si, para tornar-se método das condutas e de normas. Mostro, a partir de Foucault, como esta prática da psicologia foi se instituindo desde a patologização da loucura, passando pela psicanálise e por práticas mais contemporâneas. Para finalizar, resgato de Nietzsche o conceito de instinto de rebanho/gregário, pois nenhuma prática de poder se sustentaria sem a vontade de comando.

I.I- Bloco Saber e Poder

Governar, de acordo com Foucault (2008), é um procedimento que se altera com o tempo. Desde a Idade Média, não se governa mais um território, nem uma estrutura política, mas governam-se homens, indivíduos e populações. O poder pastoral não se destinava a uma unidade coesa, como a cidade e o Estado; ele visava todos e cada um.

Foucault (2008) lembra ainda que a metáfora do pastorado já existia entre os povos antigos, mas é com o cristianismo e com a formação das instituições que o poder pastoral ganha força no Ocidente. Aqui nasce a verdadeira história do pastorado como um tipo específico de poder sobre os homens, ação do governo/pastor sobre seu povo/rebanho; este modo de governo nasce na igreja:

O pastorado no cristianismo deu lugar a toda uma arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo da sua existência [...] uma religião que aspire ao governo cotidiano dos homens em sua vida real a pretexto da sua salvação e na escala da humanidade – é isso a igreja, e não se tem um outro exemplo disso em toda a história das sociedades. [...] institucionalização de uma religião como igreja [...] forma-se assim [...] um dispositivo de poder que não cessou de se desenvolver e de se aperfeiçoar. [...] o poder pastoral que se exerceu como poder é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos (FOUCAULT, 2008, p. 196-7).

Linhas que se desenharam durante o cristianismo e implicaram a produção do governo pastoral. Modo de governar os espaços deixados pelos filósofos gregos responsáveis pelos homens livres para ajudá-los a dominar suas paixões e a

guiarem-se de forma a buscar a melhor maneira de conduzir a si e ao outro, exercício do cuidado de si. Não para serem controlados, mas para serem livres, inclusive de suas próprias paixões. “O grego não se deixa dirigir [...] senão por duas coisas, pela lei e pela persuasão [...] a categoria geral da obediência não existe entre os gregos [...] já no pastorado cristão [...] organizou a instância da obediência pura” (FOUCAULT, 2008, p. 230-1).

Para mostrar as diferenças entre a metáfora do pastor dos gregos e o governo pastoral cristão, Foucault (2008) aponta para algumas características desta nova indústria de governar:

Primeiro, no pastorado, toda a atenção do pastor deve ser direcionada ao grupo/rebanho que se quer conduzir. O pastor não está limitado a um território fixo, ele dirige seu povo que se desloca e que escapa. O poder do pastor é exercido sobre os indivíduos e não sobre o território.

A segunda característica relaciona-se ao poder do pastor em fazer o bem. Guiar o seu povo/rebanho para fazer o bem, para obedecer. Característica que Foucault encontra também entre os Gregos, mas com a diferença de que, na Grécia, fazer o bem era apenas mais um dos componentes, entre vários outros, para se governar. O que os gregos buscavam era a *aphateia*, ou seja, ausência de paixão; não ter paixão corresponde à saída de uma posição passiva, eliminando de si mesmo “todas estas tempestades de que você não é senhor e que o expõem assim a ser escravo seja do que acontece em você, seja do que acontece a seu corpo, seja eventualmente do que acontece no mundo. A *apatheia* grega garante o controle de si” (FOUCAULT, 2008, p. 235-6). De acordo com Foucault (2004), a moral dos gregos antigos era “essencialmente uma prática, um estilo de liberdade”; o esforço da busca de uma ética era principalmente para afirmar sua liberdade, era uma maneira de inventar um modo de existir que fosse exemplo. Já no cristianismo, com a ideia de “vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assumia muito mais um código de regras”. O que ocorreu foi a passagem de uma ética pessoal para uma moral de obediência e um sistema de regras. Com a pastoral cristã, a obediência não possui finalidade alguma, o ato de obedecer tornar-se sua própria finalidade.

A terceira característica é salvar seu povo/rebanho. Este é o objetivo principal do poder pastoral: salvar o rebanho, que, com o cristianismo, torna-se salvação da alma. O poder pastoral é essencialmente um poder de cuidados: “O poder pastoral se

manifesta inicialmente por seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita” (FOUCAULT, 2008, p. 170-1).

Quanto mais o pastorado se fortalece enquanto domínio das almas, mais aumentam as exigências dessas qualidades, e aqui entramos na quarta característica. O pastor torna-se o personagem central no poder pastoral. E tendo esse poder, ele deverá cumprir algumas exigências. Sua obrigação é zelar, interessar-se e cuidar do outro; ele precisa ser santo, deve estar consolidado na prática da virtude. Além do mais, o pastor deve ser sábio: sábio como juiz, porque deve saber o que é permitido e o que é proibido; deve ser sábio como o médico, porque deve conhecer as doenças espirituais, deve saber a causa dessas doenças, bem como deve saber qual o remédio para elas; e ainda, deve ser sábio como guia, porque deve mostrar os erros e descaminhos. E não é isso que vemos nas igrejas nos dias atuais, com seus slogans: “dia da cura”, “cure sua depressão”, “a depressão é um mal, venha se curar”? Ou nos programas religiosos, que hoje ocupam espaço na televisão; muitas têm seu próprio canal e lá podem exercer sua profissão de fé, não mais ditando a salvação apenas, mas ensinando modos de vida, formas de se comportar. Há, inclusive, programas religiosos destinados aos casais, que eles denominam de “terapia do amor”. A religião contemporânea se renova e se reinventa, criando outras práticas de exercer o controle pastoral, de conduzir suas ovelhas.

Embora o pastor esteja na posição central do poder pastoral, sua existência se justifica através de um rebanho que requer cuidados. Essa forma de poder não poderia ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos; seria um saber e uma forma de condução da consciência. Conduzir o outro, não apenas enquanto homem da fé, mas como ser que precisa saber se comportar, como deve agir no relacionamento, no casamento, na sexualidade. Nestes programas religiosos como a terapia do amor, ensina passo a passo modos de relacionamento para manter o casamento, como o marido deve proceder com a sua esposa e vice versa, como cada parceiro pode viver um vida “plena e saudável”.

Uma quinta e última característica do pastorado refere-se ao paradoxo vivido pelo pastor: ao mesmo tempo em que guia seu povo/rebanho como uma totalidade, também precisa exercer seu poder em cada uma em específico. Quanto mais uma ovelha desgarrada lhe der trabalho, mais créditos terá; relação de mérito e demérito, mérito por salvar, mas risco de demérito por perder uma única ovelha. Além

do mais, o pastor precisa estar disposto a sacrificar-se e a sacrificar todo o rebanho pela vida e salvação de uma só ovelha.

Em síntese, o pastorado cristão:

[...] inova absolutamente ao implantar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, verdade secreta, verdade da interioridade, verdade da alma oculta, vai ser o elemento pelo qual se exercitará o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral, e através do que passará justamente a economia dos méritos e deméritos (FOUCAULT, 2008, p. 242).

Deste modo, a ‘arte da existência’ e as ‘técnicas de si’ produzidas pelos gregos perderam, sem dúvida, certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício do poder pastoral e, mais tarde, em práticas educativas, médicas, psicopedagógicas ou psicológicas.

No rastro do exercício do poder, Foucault aponta os lugares para os quais este vai migrando, se espalhando de uma instituição a outra, e o refinamento dos procedimentos de governar e comandar. Captura do desejo e de um tipo de vida que vai se instituindo a cada operação do poder.

O pensamento de Foucault possibilita que eu problematize meu trabalho como psicóloga/analista. Afinal, o que estou realizando? A que se destina esta prática para a qual passo horas a escutar aqueles que solicitam meus atendimentos? Exerço um tipo de poder/saber? Estou contribuindo com as máquinas de controle de subjetividade ou, ao contrário, estou contra a corrente das forças de dominação, abrindo espaço para os processos de resistência? Será que as técnicas de escuta de que se utiliza a psicanálise e a psicologia não são mais uma governamentalidade pastoral refinada? Foucault dirá que sim:

Assiste-se no século XVIII a um desmoronamento muito claro, não da pressão ou da injunção à confissão, mas do refinamento das técnicas da confissão. Nesta época, onde a direção de consciência e a confissão perderam o essencial de seu papel, vemos aparecer técnicas médicas brutais do gênero: vai, vai então, conte-nos toda a história, conte-nos por escrito [...] A palavra confissão que eu emprego é talvez um pouco ampla demais. Mas eu acredito ter-lhe dado em meu livro um conteúdo bastante preciso. Por confissão, entendo, mesmo que eu saiba o quanto isso é cansativo, todos estes procedimentos pelos quais se inicia o sujeito a produzir um discurso de verdade sobre sua sexualidade que seja capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito (FOUCAULT, 1979, p. 32-3).

A questão do sujeito para Foucault é central para discutir as relações de poder, controle, dominação, assujeitamentos e resistências. Com o livro *O nascimento da clínica*, o autor aponta então que nasce o sujeito enquanto objeto científico, “poder-se-á, finalmente, pronunciar sobre o indivíduo um discurso de estrutura científica” (FOUCAULT, 1977, p. 12). A prática da psicanálise não pode ser pensada como um método de confissão, uma estratégia para que este sujeito diga a verdade sobre si?

Interessa a nós a concepção que o autor tem de sujeito, não como algo fundador, ou o sujeito universal que pode ser encontrado em qualquer cultura, mas um sujeito que se constitui através de práticas de “sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir, obviamente, de certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural” (FOUCAULT, 2004, p. 291).

O que importa para nós é a noção de sujeito como performatividade, sujeito não como uma estrutura natural e universal, mas como constituição histórica e cultural, sujeito não mais como identidade, mas como invenção, produção de si, como mostra Ferreira Neto:

[...] a concepção de sujeito em Foucault é pós-psicanalítica – compartilha com a psicanálise o fato de a subjetividade ser pensada como um efeito, uma produção, e se afasta dela ao ampliar para o conjunto das práticas sociais discursivas e não-discursivas de sua constituição. [...] Sua maior crítica, a essa altura, decorre do fato de a psicologia e a psicanálise se apresentarem como portadoras de um discurso verdadeiro/científico “do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente” (Foucault, 1995b, p. 255). Tal posição só tenderá a produzir um modo de subjetivação disciplinado, assujeitado. Na verdade, o que mais importa não é o conhecimento de si mesmo, mas a invenção de si mesmo, a ruptura com uma subjetividade identitária em função de uma subjetivação que “desprende-se de si mesma” e cria um devir outro (Ferreira Neto, 2004). Em resumo, Foucault define o campo das ascetes modernas e leigas como um conjunto de práticas clínicas médicas, psicológicas, psicanalíticas e filosóficas, que podem produzir processos de assujeitamento e/ou liberação (NETO, 2007, p. 179-81).

Se o sujeito não é uma identidade fixa, nem um modelo universal, ele irá se constituir em suas práticas, em seu exercício de sujeição ou dominação, em práticas de si. Sendo assim, é importante que sejam analisadas as práticas sociais, o modo como são exercidas, como criam verdades, como institui saberes e, a partir disso, como estabelecem práticas de negociação e poder ou práticas de opressão, gerando a exclusão caso alguém não cumpra as regras e as condutas normativas. Porque, para Foucault, o poder atravessa as relações:

O poder não é assimilável a instituições, porque não existe mais um centro material. Trata-se mais de relações entre indivíduos e classes, indivíduos e instituições, polícia e prisão. As instituições são lugares de intensificação das relações de poder. Embora o poder seja localizável nas máquinas de poder, ele não se reduz a elas (Wellausen, 2007, p. 04).

O poder é exercício, ele é uma característica das relações, de qualquer relação, seja de governo, de disciplina, seja das relações sexuais, amorosas e de amizade. O problema não é o poder, mas a dominação, o fascismo, o autoritarismo, o poder que se exerce sobre o assujeitamento de um outro. É mais importante do que as grandes instituições de poder são os micropoderes, o exercício do poder no próprio corpo do indivíduo de tal maneira que ele não esteja acima da sociedade, mas em seu próprio cotidiano. O poder é independente do Estado; ele é exercido por estratégias, manobras e por táticas aplicadas no corpo social, ele é luta, sem centralidade, e transita nas relações sociais. Para Foucault, o pastorado e as ciências, com suas medidas, inquéritos e exames, foram meios de exercer o poder e estabelecer o saber.

I.II – Bloco sujeito, saber e poder: linhas de uma psicologia normativa

Com Foucault (1975), constatamos que a dominação não ocorre de forma centralizada como acontecia na idade média, mas ela acontece nas relações sociais, nas relações de reciprocidade e de várias maneiras de sujeição. O poder tornou-se uma prática, um exercício de negociação, não mais de opressão, mas de investigação, disciplina, cuidado, instigação de desejo. O poder se refinou.

O poder, a partir de práticas de saber, já não controla os indivíduos, mas estabelece a produção mesma dos sujeitos. São estas práticas que dirão quem é o sujeito, ou melhor, quem é o sujeito normal, o que se espera dele, qual melhor modo de se conduzir. Ao mesmo tempo, elas criaram o sujeito anormal, o doente, o que deve ser excluído. Essas práticas de saber, tais como a medicina, a pedagogia, a psicanálise e o surgimento da psicologia, foram transformando o sujeito em objeto de estudo, de análise, logo em sujeito doente, neurótico, histérico, esquizofrênico.

Desde o advento da psicanálise, não é isso o que fazem as escolas e instituições de formação? Preparam seus discípulos para escutar, investigar, cuidar, para que saibam como atender e conduzir seus pacientes? Multiplicam-se as “escolas” de formação, multiplicam-se as técnicas: “é preciso fazer análise, cinco vezes por semana”,

“é preciso mostrar o seu desejo”, “é preciso passar pelo passe”, “é preciso aceitar a castração”, “depois que você tiver dito tudo sobre você, também poderá escutar tudo sobre o outro”, “é preciso fazer análise didática”.

É preciso cuidar do “sujeito neurótico” que se tornou cada um de nós. Já não somos sujeitos em busca da liberdade, como desejavam os homens livres da Grécia antiga; somos sujeitos neuróticos querendo saber do nosso inconsciente, querendo domar a neurose em nós: “cada tipo de neurose é um retorno a um estágio de evolução libidinal. E a psicanálise acreditou poder escrever uma psicologia da criança, fazendo uma patologia do adulto [...] Em resumo, todo estágio libidinal é uma estrutura patológica virtual. A neurose é uma arqueologia espontânea da libido” (FOUCAULT, 1975, p. 15-20).

Na sequência Foucault (1975) descreve as fases de desenvolvimento proposto por Freud. Vale a pena conferir em nota de rodapé⁶, para acompanhar o

⁶ 1) “Os primeiros objetos procurados pela criança são os alimentos, e o primeiro instrumento de prazer, a boca: fase de erotismo bucal durante a qual as frustrações alimentares podem estabelecer os complexos de desmame; fase também de ligação quase biológica com a mãe, na qual todo abandono pode provocar os déficits fisiológicos analisados por Spitz (9), ou as neuroses descritas por Gueux como sendo especificamente neuroses de abandono. 2) Com a dentição e o desenvolvimento da musculatura, a criança organiza todo um sistema de defesa agressiva, que marca os primeiros momentos de sua independência. Mas é também o momento no qual as disciplinas — e, num grau maior, a disciplina esfinteriana — se impõem à criança, tornando-lhe presente a instância paterna sob sua forma repressiva. A ambivalência se instala, como dimensão natural da afetividade: ambivalência do alimento que só satisfaz na medida em que se o destrói no modo agressivo da mordida; ambivalência do prazer que é tanto de excreção quanto de introjeção; ambivalência das satisfações ora permitidas e valorizadas, ora interditas e punidas. É no cerne desta fase que se dá o aparecimento do que Melanie Klein chama os “bons” e os “maus objetos”; mas a ambiguidade latente de uns e de outros não está dominada ainda, e a fixação neste período descrita por Freud como “estágio sádico-anal” cristaliza as síndromes obsessivas: síndrome contraditória de dúvida, de interrogação, de atração impulsiva incessantemente compensada pelo rigor da proibição, de precauções contra si-mesmo, sempre voltada, mas sempre recomeçada, dialética do rigor e da complacência, da cumplicidade e da recusa, onde se pode ler a ambivalência radical do objeto desejado. 3) Ligada às primeiras atividades eróticas, ao refinamento das reações de equilíbrio, e ao reconhecimento de si no espelho, constitui-se uma experiência do “corpo próprio”. A afetividade desenvolve então como tema maior a afirmação ou a reivindicação da integridade corporal; o narcisismo torna-se uma estrutura da sexualidade, e o corpo próprio um objeto sexual privilegiado. Qualquer ruptura, neste circuito narcisista, perturba um equilíbrio já difícil, como testemunha a angústia das crianças diante das fantasias castratórias das ameaças paternas. É nesta desordem ansiosa das experiências corporais que se precipita a síndrome histérica: desdobramento do corpo, e constituição de um alter-ego no qual o sujeito lê, como espelho, seus pensamentos, desejos e gestos cujo duplo demoníaco o desapossa antecipadamente; fracionamento histórico que subtrai da experiência global do corpo elementos anestesiados ou paralisados; angústia de fobia diante de objetos cujas ameaças fantasmáticas visam para o doente à integridade de seu corpo. 4) Finalmente faz-se a “escolha objetual”, ao término desta primeira infância: escolha que deve implicar, com uma fixação heterossexual, numa identificação com o pai do mesmo sexo. Mas a essa diferenciação, a assunção de uma sexualidade normal, se opõem à atitude dos pais e à ambivalência da afetividade infantil: ela é, na realidade, nesta época ainda, fixada no modo de um ciúme inteiramente mesclado de erotismo de agressividade, a uma mãe desejada que se recusa ou pelo menos divide-se; e ela se decompõe em ansiedade diante do pai cuja rivalidade triunfante suscita, com o ódio, o desejo amoroso de identificação. É o famoso complexo de Édipo, no qual Freud acreditava ler o enigma do homem e a chave de seu destino; no qual é preciso sem dúvida encontrar a análise mais compreensiva dos conflitos vividos

pensamento de Foucault e suas análises profundas sobre as relações de saber e como elas vão instituindo um tipo de saber sobre o sujeito, uma verdade sobre ele; mas essa verdade é sua própria doença. A saúde mental agora tornou-se uma questão de todos, há uma totalidade psicológica; a doença passa a ser uma alteração da personalidade, já não é mais um mal que acomete uma determinada pessoa em determinado momento de sua vida, mas uma “desorganização interna de suas estruturas, desvio progressivo de seu desenvolvimento [...] Neste sentido tentou-se definir as doenças mentais, segundo a amplitude das perturbações da personalidade, e daí chegou-se a distribuir as perturbações psíquicas em duas grandes categorias: as neuroses e as psicoses” (FOUCAULT, 1975, p. 09). Foucault continua sua análise:

A personalidade torna-se, assim, o elemento no qual se desenvolve a doença, e o critério que permite julgá-la; é ao mesmo tempo a realidade e a medida da doença. [...] Quanto mais se encara como um todo a unidade do ser humano, mais se dissipa a realidade de uma doença que seria unidade específica; e também mais se impõe, para substituir a análise das formas naturais da doença, a descrição do indivíduo reagindo a sua situação de modo patológico (FOUCAULT, 1975, p.10-11).

Para Foucault, a psicologia não pode fazer uma coesão do organismo com a vida psicológica, “a abstração não pode, então, fazer-se do mesmo modo em psicologia e em fisiologia; e a delimitação de um distúrbio patológico exige na patologia orgânica métodos diversos dos da patologia mental” (FOUCAULT, 1975, p. 12). A patologia mental torna-se uma patologia que se difere de um organismo que adoece; além de destituir o sujeito de si mesmo, de acordo com Foucault, a partir do século XIX, o personagem histórico foi despojado de seus direitos, ficando sob tutela da família e do Estado, “recaindo praticamente no estado de menoridade jurídica e moral, privado de sua liberdade pelo médico todo-poderoso, o doente tornava-se o centro de todas as sugestões sociais; e no ponto de convergência destas práticas, apresentava-se a sugestibilidade, como síndrome maior da histeria”(FOUCAULT, 1975, p. 14).

Com o método genealógico, Foucault pode verificar que a loucura vai tomando contornos de forma muito específica a depender de cada contexto histórico. O autor acha impressionante que, a partir do século XIX, a loucura passa a ser considerada doença/patologia e ele vai se fazer duas perguntas: “como chegou nossa cultura a dar à doença o sentido do desvio, e ao doente um status que o exclui? E como,

pela criança em suas relações com seus pais, e o ponto de fixação de muitas neuroses (FOUCAULT, 1975, p. 15-20).

apesar disso, nossa sociedade exprime-se nas formas mórbidas nas quais recusa reconhecer-se?” (FOUCAULT, 1975, p. 51).

O autor esclarece que, a partir de determinado momento histórico, houve uma ligação entre medicina, direito, mecanismos de controle social relações de poder e mecanismos institucionais. Nos livros “Doença mental e psicologia” (1975) e “História da loucura” (1978), Foucault explica que a experiência da loucura no Ocidente inicia-se no século XV, durante o qual a loucura se renova e começa a ter os primeiros estabelecimentos reservados aos loucos. Dessa maneira, surgem lugares, como casas de abandonados, em que alguns loucos são aprisionados sem motivos evidentes. Foucault mostra como foi a loucura em cada momento:

Na Renascença, a Loucura abandona esse lugar modesto, passando a ocupar o primeiro posto. [...] a Loucura, agora, conduz o coro alegre de todas as fraquezas humanas. [...] Privilégio absoluto da loucura: ela reina sobre tudo o que há de mau no homem. [...] A Não-Razão do século XVI constituía uma espécie de ameaça aberta cujos perigos podiam sempre, pelo menos de direito, comprometer as relações da subjetividade e da verdade. O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo está conjurado e que a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão. Doravante, a loucura está exilada. Se o homem pode sempre ser louco, o pensamento, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato. Traça-se uma linha divisória que logo tornará impossível a experiência, tão familiar à Renascença, de uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino (FOUCAULT, 1978, p. 50-4).

Fica evidente o caráter performativo da loucura e do sujeito: em cada momento histórico uma crença, ou, como o próprio autor costuma dizer em seus livros, um mito. O mito das ciências, das leis, dos mecanismos de vigilância. O autor não se contentou em investigar apenas a história formal, ele dissecava toda a sociedade, percorrendo todos os territórios visíveis e invisíveis de cada época. Suas análises são produzidas a partir da antropologia, da história, dos arquivos jurídicos, mas também se pautavam pelas artes. O que ele poderia encontrar nestes espaços tão anticientíficos? Talvez o caráter não dizível, não visível, os pontos cegos de seu tempo. Foucault utiliza em sua investigação sobre as obras de arte os mesmo critérios com que investigava os arquivos judiciários e nos mostra o que encontrou nestes documentos:

[...] há toda uma iconografia que vai da Nave dos loucos de Bosch, a Breughel e a Margot a Louca; há também os textos sábios, as obras de filosofia ou crítica moral, como a Stultifera Nazis de Brant ou o Elogio da Loucura de Erasmo. Haverá, finalmente, toda a literatura da loucura: as cenas de demência no teatro elisabetano e no teatro francês pré-clássico participam

da arquitetura dramática, como os sonhos e, um pouco mais tarde, as cenas de confissão: elas conduzem o drama da ilusão à verdade, da falsa solução ao verdadeiro desfecho. São uma das molas essenciais deste teatro barroco, como certos romances que lhes são contemporâneos: as grandes aventuras das narrativas de cavalaria tornam-se voluntariamente as extravagâncias de espíritos que não mais dominam suas quimeras. Shakespeare e Cervantes no fim do Renascimento são testemunhas do grande prestígio desta loucura cujo reinado próximo tinha sido anunciado cem anos antes, por Brant e Bosch (FOUCAULT, 1975, p. 60-9).

Com esta vasta investigação compreende-se que a verdade sobre a loucura não passa de uma criação, uma crença atrelada ao modo como cada sociedade a acolhe ou a exclui; por exemplo, o internamento foi na experiência clássica uma das estruturas mais visíveis e aceitáveis; as casas de internamento eram muito mais o exercício do poder jurídico do que o estabelecimento médico. Sendo assim, essas casas tornaram-se “antes uma estrutura semijurídica, uma espécie de entidade administrativa que, ao lado dos poderes já constituídos, e além dos tribunais, decide, julga e executa” (FOUCAULT, 1978, p. 57). Esta experiência irá desaparecer na cultura europeia moderna.

A experiência da loucura está condicionada, também, aos valores que correspondem a determinada cultura; por exemplo, a condenação da loucura pela burguesia está atrelada ao fato de o louco não produzir, não ser um “corpo útil e dócil”, para usar uma expressão do próprio Foucault. Sendo assim, no mundo burguês, a obrigação do trabalho torna-se uma medida repressiva de controle moral. Neste mundo, o pior dos pecados, o maior dos vícios, “não é mais o orgulho nem a avidez como na Idade Média; é a ociosidade. A categoria comum que agrupa todos aqueles que residem nas casas de internamento é a incapacidade em que se encontram de tomar parte na produção, na circulação ou no acúmulo das riquezas (seja por sua culpa ou acidentalmente)” (FOUCAULT, 1975, p.55). Desta forma nasce uma nova exclusão, o louco não é condenado apenas por suas alucinações, violências e des-razão, mas principalmente por sua ociosidade, sua não produtividade. No mundo do trabalho, da produção, o lugar possível para aqueles que não produzem é a exclusão. “Daí cada cultura formará da doença uma imagem cujo perfil é delineado pelo conjunto das virtualidades antropológicas que ela negligencia ou reprime. [...] A loucura é muito mais histórica do que se acredita geralmente, mas muito mais jovem também” (FOUCAULT, 1975, p. 53-6).

Não que a loucura deixou de ser uma preocupação da lei, se restringindo apenas aos espaços médicos. A loucura ainda faz parte do cenário jurídico,

ela se especializa, se refina e se associa à psicologia; hoje conhecemos a psicologia jurídica, o psicólogo a serviço da lei, do juiz. A psicologia e a medicina retomam uma experiência que foi a do século XI até o XX: dita regras de condutas morais, ocupa suas práticas de investigação judicial. Trabalha no sentido de investigar crimes cometidos contra a mulher, contra a criança, contra as várias categorias consideradas frágeis. A psicologia contemporânea, aliada ao poder judiciário e policial, também decide, julga e executa. Experiência próxima da apontada por Foucault sobre o século XVI:

Se o louco aparecia de modo familiar na paisagem humana da Idade Média, era como que vindo de um outro mundo. Agora, ele vai destacar-se sobre um fundo formado por um problema de "polícia", referente à ordem dos indivíduos na cidade. Outrora ele era acolhido porque vinha de outro lugar; agora, será excluído porque vem daqui mesmo, e porque seu lugar é entre os pobres, os miseráveis, os vagabundos. A hospitalidade que o acolhe se tornará, num novo equívoco, a medida de saneamento que o põe fora do caminho. De fato, ele continua a vagar, porém não mais no caminho de uma estranha peregrinação: ele perturba a ordem do espaço social. Despojada dos direitos da miséria e de sua glória, a loucura, com a pobreza e a ociosidade, doravante surge, de modo seco, na dialética imanente dos Estados (FOUCAULT, 1978, p. 72).

Mais do que isso, esta psicologia é convocada a esclarecer, ensinar e impedir que práticas abusivas ocorram contra as categorias ditas frágeis, como mulheres, crianças, adolescentes, idosos. Quando fazemos esta volta genealógica junto a Foucault verificamos nas práticas psicológicas contemporâneas, seja através das várias abordagens teóricas da psicologia, seja na psicanálise ou na psiquiatria, um certo retorno do mesmo, da vontade de disciplinar os corpos. “O louco tinha que ser vigiado nos seus gestos, rebaixado nas suas pretensões, contradito no seu delírio, ridicularizado nos seus erros. [...] E isto sob a direção do médico que está encarregado mais de um controle ético que de uma intervenção terapêutica. Ele é, no asilo, o agente das sínteses morais” (FOUCAULT, 1975, p. 56-7).

Mas por que será que a sociedade contemporânea, que é esta em que vivemos, transforma suas práticas psicológicas em práticas de vigilância e não em práticas de exercício e produção de si? Em práticas de invenção e cuidado de si? São essas questões que tentaremos problematizar no próximo item.

I.III – Psicologismo e Linhas flexíveis por uma outra psicologia: será possível?

Para Foucault, a psicologização é um dos efeitos dos sistemas de valores e repressões morais quando, ligado à loucura, se encontra em um sistema punitivo, em que o louco é “minorizado”, é aparentado com a criança, e em que a loucura acha-se como erro. Para o autor toda a psicopatologia é comandada por três problemáticas, desde Esquirol até a atualidade, a saber: “relações da liberdade com o automatismo; fenômenos de regressão e estrutura infantil das condutas; agressão e culpa” (FOUCAULT, 1975, p.61). O que o autor aponta é que a psicologia fechou a loucura em um círculo psicologizante, de automatismo, infantilismo e regressão e culpa. Esta não é a verdade da loucura, mas sim o que foi dito sobre ela. Para o autor, a psicologia da loucura só foi possível em decorrência do “sadismo moralizador” e, a partir do século XIX, a ciência enclausurou a loucura em nome da “hipocrisia da libertação”. Todo saber está ligado à crueldade e, para Foucault, a psicologia da loucura não é uma exceção porque:

[...] foi ela inicialmente que tornou possível uma análise psicológica da loucura; mas sobretudo, porque foi ela que secretamente fundou a possibilidade de toda psicologia. Não se deve esquecer que a psicologia "objetiva", "positiva" ou "científica" encontrou sua origem histórica e seu fundamento numa experiência patológica. Foi uma análise dos desdobramentos que ocasionou uma psicologia da personalidade; uma análise dos automatismos e do inconsciente que fundou uma psicologia da consciência; uma análise dos déficits que desencadeou uma psicologia de inteligência. Ou seja, o homem só tornou-se uma "espécie psicologizável" a partir do momento em que sua relação com a loucura permitiu uma psicologia, quer dizer a partir do momento em que sua relação com a loucura foi definida pela dimensão exterior da exclusão e do castigo, e pela dimensão interior da hipoteca moral e da culpa (FOUCAULT, 1975, p. 61).

A psicologia nasce então mergulhada em um contexto em que sai de cena o homem espiritual, regido por seu pastorado e que precisa ser salvo, e surge o homem da razão; e ela se pautará por uma epistemologia que “concerne a relação do homem consigo próprio, desta maneira a "psicologia" é somente uma fina película na superfície do mundo ético no qual o homem moderno busca sua verdade — e a perde” (FOUCAULT, 1975, p. 61).

A esta psicologia que tenta dizer a verdade sobre o homem Foucault (1975) encontrou em Nietzsche sua crítica. Esse filósofo mostra que a psicologia não poderá dizer a verdade sobre a loucura, pois é a loucura que detém a verdade da

psicologia. “Mas esta psicologia não pode deixar de ir às essências; quer dizer que ela sobe sua própria corrente e encaminha-se para estas regiões onde o homem relaciona-se consigo próprio e inaugura a forma de alienação que o faz tornar-se homo *psychologicus*” (FOUCAULT, 1975, p.61).

Foucault (1975) mostra ainda que ao fazer a análise da raiz da psicologia, se descobre que ela não se refere ao domínio da doença mental, mas é “a destruição da própria psicologia e o reaparecimento desta relação essencial, não psicológica porque não moralizável, que é a relação da razão com a desrazão”. É a condenação da linguagem de um saber sobre o outro; a psicologia alienou a loucura, como mostra o autor:

A própria noção de "doença mental" é a expressão deste esforço condenado de início. O que se chama "doença mental" é apenas loucura alienada, alienada nesta psicologia que ela própria tornou possível. Será preciso um dia tentar fazer um estudo da loucura como estrutura global — da loucura liberada e desalienada, restituída de certo modo a sua linguagem de origem (FOUCAULT, 1975, p. 61).

Foucault (1975) aponta que é preciso libertar a loucura deste saber instituído que é a psicologia e a psiquiatria e tentar fazer com que a loucura fale. Foi esta a tentativa de Nietzsche, bem como a que se encontrou presente nas obras de Hölderlin, Nerval, Roussel e Artaud, que “prometem ao homem que um dia, talvez, ele poderá encontrar-se livre de toda psicologia para o grande afrontamento trágico com a loucura. [...] é a psicologia que se cala e permanece sem palavras diante desta linguagem que toma o sentido das suas palavras desta dilaceração trágica e desta liberdade de que somente a existência dos "psicólogos" sanciona para o homem contemporâneo o pesado esquecimento” (FOUCAULT, 1975, 60-9).

A prática da psicologia nasce em um contexto histórico. Ela é mais um sistema de regras, diretrizes, normas e princípios pedagógicos. Ela busca o saber, a verdade sobre o outro, se reconhece como a ciência que tem a verdade sobre o sujeito. Quer a verdade do inconsciente, a verdade da personalidade, e neste quesito não para de inventar ferramentas de avaliação psicológica. A psicologia tornou-se, no contemporâneo, uma ciência e uma profissão que é convocada a falar a verdade, ela se utiliza dos teste de avaliação psicológica para se certificar de sua cientificidade, para garantir que tem validade e comprovação. Inúmeras baterias de testes no mercado, para avaliar a personalidade, a inteligência, a atenção, o comportamento.

Os testes tornam-se o instrumento de revelação do sujeito agora, não mais o psicólogo; é o teste que denuncia, aponta, afirma, revela a verdade sobre o outro. Outro dia, em conversa com um psicólogo que é especialista em aplicar testes, ele me revelou que é capaz, através dos teste, de dizer se determinada pessoa sofreu abuso sexual, “e digo mais, digo a data e o horário”. É o poder/saber se impondo. O mais assustador para mim é o caráter de crença que me pareceu, crença na ferramenta, sem crítica, sem questionar, crê na “toda poderosa arma científica de avaliação”.

Psicologia, nesta perspectiva, torna-se uma prática de avaliação, condução, pedagogização; longe de ser uma prática da liberdade, ela nasce a partir da vontade de saber/poder. Foucault apontou que a prática da liberdade entre os gregos antigos necessitava aprendizagem, havia um contrato pedagógico entre o filosofo e aqueles que iriam governar; era necessário passar por esta aprendizagem. Na Grécia era preciso ter alguém que ensinasse a se conduzir, mas era uma busca pela própria prática de liberdade. Será que a psicologia não pode dobrar-se sobre si mesma e na dobra modificar-se? Tornar-se outra, tornar-se uma prática de liberdade, não como os gregos, mas também como eles, uma prática de exercício de si, de domínio das paixões, dos impulsos, não para melhor se conduzir, mas para melhor se libertar e melhor conduzir a vida livre. São questões que me rondam e que não paro de colocar para minha própria prática profissional.

Nas minhas análises dos referenciais teóricos, tenho percebido disputas de poder de determinadas práticas de saber, ora a psicanálise tentando se impor como prática única autorizada a pensar o inconsciente, ora as práticas ditas comportamentalista, ou cognitivas, se atribuindo os detentores de um tipo de saber. É evidente a disputa entre essas diferentes linhas, bem como entre as próprias escolas de psicanálise, cada qual se atribuindo o proprietário de um tipo de saber que é apenas seu de direito. Estes discursos ficam muito mais evidentes quando se está na academia. Vejo com frequência, entre colegas, entre os alunos, a disputa por certo poder. Que provavelmente Foucault entenderia como parte do processo de relacionamento, é característica das relações as disputa por poder. O que ele condena e que me interessa aqui é quando essa disputa não pode ser questionada, avaliada; quando o domínio de um se impõe sobre os outros, não deixando espaço de diálogo e resistência.

O que questiono é o quanto a ciência deixa de ser um espaço de pensamento, questionamento e produção de conhecimento, já que ela teria como função mudar o pensamento das pessoas. Muitas vezes essa ciência tem se tornado um lugar de

dogmas, por vezes de fanatismo, tentando criar leis universais para a humanidade, esquecendo-se muitas vezes de que as transformações são históricas, culturais que podem se modificar, alterando toda a realidade aparentemente dada.

De acordo com Foucault, as várias práticas psicológicas, médicas, penitenciárias, educativas, “formou-se uma ideia de modelo da humanidade; e essa ideia do homem tornou-se normativa” e é tomada como universal, transformando o homem em um ser dado. Como pesquisadora, psicóloga e professora, tenho como preocupação a de correr este risco, de também em minha própria atividade instituir verdades, de me aprisionar em práticas de saber a partir do exercício de poder. Mas, então, como pensar uma prática científica e de cuidado enlaçada com uma ética sem ficar à mercê de relativismo, ecletismo, e ao mesmo tempo distanciar de uma ciência dogmática, por vezes retrógrada, que não avança?

I.IV - O padre e o exercício da tristeza. A psicologia e o exercício do saber/poder suas ferramentas de controle.

Se insisto em retomar a questão do pastorado é porque ela ainda persiste no contemporâneo e tem se aprimorado consideravelmente, os pastores estão por todos os lados. Em uma entrevista com Clare Parnet, Deleuze aponta que o poder pastoral é bastante atual; afirma que Nietzsche define o padre como aquele que inventou a ideia de que os homens vivem em estado de dívida. Lembrando que padre se refere a um conceito, um tipo de poder, um poder que se fortalece na medida que tira de alguém a potência daquilo que ela pode.

A ideia de padre, de acordo com Deleuze, é um conceito filosófico. Ele é um personagem conceitual, “criar o conceito de padre é como um artista criando uma pintura do padre”. Deleuze mostra que os padres e os tiranos não são os mesmos, mas eles têm em comum a derivação de seus poderes, ela vem das paixões tristes que eles inspiram nos homens: “arrependam-se de sua dívida infinita”. Reforço aqui que a ideia de padre ainda insiste e que ela é um perigo para a passagem do desejo. Mas como esse conceito pode aprisionar o desejo, impedir que ele siga seu fluxo?

Sobre o desejo, vimos em Foucault (2008) que as práticas de governo, comandadas pelo poder, querem dominar o desejo, seja por meio de suas práticas mais arcaicas, barrando, recalçando, seja em suas práticas mais contemporâneas, instigando,

capturando, seduzindo. De qualquer forma, há constantemente a tentativa de comando e aprisionamento.

Deleuze e Guattari (2010) também questionam esta produção de verdade sobre o outro, verdade que muitas vezes barra o desejo que pede passagem. E esclarecem que o desejo é revolucionário porque quer mais conexões e não para de insistir. O desejo como corpo-sem-órgãos é pura intensidade, fluxo. Ele transborda toda oposição do uno e múltiplos, ele é multiplicidade. Os autores utilizaram a figura do padre para dizer daqueles que tentam impedir os fluxos de desejo. Eles afirmam que:

Cada vez que o desejo é traído, amaldiçoado, arrancado de seu campo de imanência, é porque há um padre por ali. O padre lançou a tríplice maldição sobre o desejo: a lei negativa, a da regra extrínseca, a do ideal transcendente. Virando-se para o norte o padre diz: Desejo é falta (como não seria ele carente daquilo que deseja?). O padre operava o primeiro sacrifício, denominado castração, e todos os homens e mulheres do norte vinham enfileirar-se atrás dele, gritando em cadência: “falta, falta é a lei comum”. Depois, voltando para o sul, o padre relacionou o desejo ao prazer. Porque existem padres hedonistas, inclusive orgásticos. O desejo aliviar-se-á no prazer, e não somente o prazer obtido para calar um momento o desejo, mas de obtê-lo já que é uma maneira de interrompê-lo, descarregá-lo no próprio instante e de descarregar-se dele. O prazer-descarga: o padre opera o segundo sacrifício denominado masturbação. Depois, voltado para o leste, ele grita: o gozo é impossível, mas o impossível gozo está inscrito no desejo. Porque assim é o Ideal, na sua própria impossibilidade, “falta-de-gozo que é a vida”. O padre operava o terceiro sacrifício, fantasma ou mil e uma noites, cento e vinte dias, enquanto os homens do leste cantavam: sim, nós seremos os vossos fantasma, vosso ideal e vossa impossibilidade, os vossos e os nossos também. O padre não se havia voltado para o oeste, porque sabia que esta direção estava preenchida por um campo de consistência, mas acreditava que ela estava bloqueada pelas colunas de Hercules, sem saída, não habitada pelos homens. No entanto era ali que o desejo estava escondido, o oeste era o mais curto caminho que leva ao leste, e às outras direções redescobertas ou desterritorialização.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 15).

Este padre que impede, que barra e que controla o desejo, só o faz porque tem suas ovelhas a escutar e obedecer, o poder de comando ocorre inclusive na vontade de obedecer, aquele que obedece encontra na obediência sua vontade de domínio. E segundo Deleuze no texto a cima, o poder do padre só não atingiu as regiões que não eram habitadas pelos homens, então onde há a presença do homem haverá dominados e dominadores? Relação estreita e constante? É por isso que, para Foucault, não há possibilidade de uma psicologia que não queira dominar?

Perigo constante de captura por parte das disciplinas que se propõem cuidar dos sujeitos/rebanhos, elas tornam-se detentoras de um saber/verdade sobre o outro. Saber que autoriza aos psicólogos, médicos, pedagogos, ditarem verdades sobre

cada paciente, seu modo de agir, sua patologia, seus desvios. E ao mesmo tempo cabe a estes profissionais o dever de cuidar, indicar caminhos, prescrever, explicar, ouvir, “curar”.

Por todos os lados um pastor com desejo de poder, economia da prática psi, concorrência de mercado, vence aquele que corresponde, muitas vezes, à demanda pessoal/social do paciente que pede por saídas rápidas, por soluções imediatas ou fáceis. Realidade que constato ao longo de duas décadas. As práticas de saber não param de exercer seus poderes:

Amargos concorrentes, porém, já tomaram o lugar. A epistemologia substituiu a história da filosofia. O marxismo branuiu um julgamento da história ou até mesmo um tribunal do povo que são, antes de tudo, mais inquietantes que os outros. A psicanálise ocupa-se cada vez mais da função "pensamento", e não é à toa que se casa com a linguística. São os novos aparelhos de poder no próprio pensamento, e Marx, Freud, Saussure compõem um curioso Repressor de três cabeças, uma língua dominante maior. Interpretar, transformar, enunciar são as novas formas de idéias "justas". Até mesmo o marcador sintático de Chomsky é, antes, um marcador de poder. A linguística triunfou ao mesmo tempo que a informação se desenvolvia como poder, e impunha sua imagem da língua e do pensamento, conforme à transmissão das palavras de ordem e à organização das redundâncias. Não tem realmente muito sentido se perguntar se a filosofia está morta, quando muitas outras disciplinas retomam sua função. Não reclamamos direito algum à loucura, tanto a loucura passa pela psicanálise e pela linguística reunidas, quanto está penetrada por idéias justas, por uma forte cultura ou por uma história sem devir, quanto ela tem seus palhaços, seus professores e seus pequenos chefes (DELEUZE; PARTNET,1998, p. 12-3).

Percebo que nem mesmo as linhas mais libertárias conseguiram escapar deste vício de institucionalizar-se; refiro-me àqueles que em nome de Deleuze e Guattari se consideram os pastores do desejo. Por todos os lados, vontade de poder, de dominar, de controlar, de guiar, de catequizar, de ser pastor do rebanho. “Por toda parte, vozes ‘autorizadas’, que se autorizam a fazer ouvir o discurso de todo o poder [...] chamo discurso de poder todo discurso que engendra o erro e, por conseguinte, a culpabilidade daquele que o recebe” (BARTHES, 1977, p. 6)⁷.

Pode-se observar no cenário contemporâneo uma infinidade de doutores/pastores querendo salvar suas ovelhas individualmente e conseqüentemente seu rebanho, não mais do pecado e sim de suas doenças, da vida desregrada, da obesidade, da insanidade, de tudo em nome do corpo saudável, da vida saudável. Cada um é responsável por suas condutas, logo, restando para aquele que não as segue, o

⁷ Aula proferida em 1977 por Barthes, editada e digitalizada no site: http://moodle.stoa.usp.br/file.php/1064/BARTHES_Roland_-_Aula.pdf.

lugar de culpa e exclusão. Culpado por ter adoecido, “você não se cuidou o suficiente”, “não fez atividade física”, “não se alimentou direito”, “não tomou as medicações certas”, “não buscou ajuda”, “não fez análise”, “não parou de fumar”. Há um acentuado número de “pastores e de rebanhos obedientes”. Nem mesmo a maneira como nos alimentamos escapou desse poder: as pessoas buscam ajuda para saber como comer melhor. Existem, ainda, os pastores do sono que afirmam sobre o número de horas de sono necessários para uma vida saudável e apontam uma infinidade de danos e de prejuízos por não obedecer a todas estas regras. “Há muitos doutores e eruditos que nos convidam a um olhar científico asseptizado, verdadeiros loucos, paranoicos. É preciso resistir às duas armadilhas, a que nos arma o espelho dos contágios e das identificações, a que nos indica o olhar de entendimento” (DELEUZE, 1998, p. 66-7).

Problematizar tais questões não significa desconsiderar o adoecimento, o sofrimento e a angústia humana. Significa estar atento ao risco de patologizar e psicologizar as relações. Cuidado em não patologizar algumas práticas que fogem às normas instituídas. Significa atentar-se para cuidar não apenas em exercer uma prática, mas cuidar também da prática ela mesma, porque sabemos que os jogos de poder/saber/verdade são instigantes, sutis e ardilosos. E antes de avançarmos já para novas práticas, para as saídas desse processo de sujeição, quero retomar alguns apontamentos de Nietzsche sobre seu diagnóstico da sociedade moderna. Ao fazer este diagnóstico o filósofo critica os valores modernos como aprisionantes e, ao mesmo tempo, resgata a ideia de instintos e como eles foram sendo moldados pela moral judaico/cristã, transformando homens fortes em seres covardes. Compreendo relevante recorrer a Nietzsche e sua psicologia dos instintos para compreender como nos deixamos aprisionar e como a psicologia muitas vezes contribui para manter estes instintos de rebanho que Nietzsche tanto condena, como veremos no próximo item.

I.V Nietzsche e a crítica aos ideais – por uma psicologia inventiva

Devemos incessantemente dar à luz nossos pensamentos na dor e maternalmente dar-lhes o que temos em nós de sangue, de coração, de ardor, de alegria, de paixão, de tormento, de consciência, de fatalidade (NIETZSCHE, 2006, p. 19).

Se olhares demasiado tempo dentro de um abismo, o abismo acabará por olhar dentro de ti (NIETZSCHE, 2001, p. 89).

Depois chegara à conclusão de que ela não tinha um dia-a-dia mas sim uma vida-a-vida. (LISPECTOR)

Nietzsche, um criador e um provocador, requer de seus leitores o repensar constante sobre valores e moral social, convidando-nos a desconfiar das verdades, das ciências, da filosofia. Mais ainda, nos instiga a pensar a partir do caminho de sangue, coração e ardor, mencionados na citação acima, caminhos pelos quais pretendo seguir daqui em diante. Até agora falava da crítica a uma psicologia não apenas racionalista, mas movida por ideais ascéticos, para utilizar uma frase de Nietzsche. Uma ciência cega a suas sutilezas, cega pelo desejo de objetividade e cientificidade. E se recorro a Nietzsche neste momento foi por necessidade de esclarecer meu desejo de propor uma psicologia que se atenha às suas próprias paixões e tormentos, à sua consciência e fatalidade. Uma psicologia inventiva e criativa. Mas antes disso, algumas considerações se fazem necessárias: pretendo falar sobre a cegueira da psicologia, e das ciências de forma geral, e apontar que a própria ciência ainda é uma idealização de uma necessidade de nossos instintos. Nietzsche esclarece que o cientista também inventa conceitos, artifícios, movido por seus instintos, por seu desejo de um ideal, não mais o ideal cristão de um paraíso transcendental, de um outro mundo, mas o ideal de paraíso permanente. A própria ciência é movida por crenças de alcançar uma vida boa, mais favorável à espécie humana. Como observa o próprio Nietzsche:

Terminei por acreditar que a maior parte do pensamento consciente deve incluir-se entre as atividades instintivas sem se excetuar o pensamento filosófico. Cheguei a essa idéia depois de examinar detidamente o pensamento dos filósofos e de ler as suas entrelinhas. [...] o "consciente" não se opõe nunca de modo decisivo ao instintivo. A maior parte do pensamento consciente de um filósofo está governada por seus instintos e forçosamente conduzido por vias definidas. Atrás de toda lógica e da aparente liberdade de seus movimentos, há valorações, ou melhor, exigências fisiológicas impostas pela necessidade de manter um determinado gênero de vida. Daí a idéia, por exemplo, de que tem mais valor o determinado que o indeterminado, a aparência menos valor que a "verdade" (NIETZSCHE, 2001, p. 12).

Quando Nietzsche se dedicou a avaliar o valor dos valores a partir do seu método genealógico, ele constata que o valor de verdade nada mais é do que nossos instintos, e que o cientista cria verdades baseado em sua própria moral e crença e “ainda que o neguem, são advogados e freqüentemente astutos defensores de seus preconceitos, que eles chamam "verdades" (NIETZSCHE, 2001, p. 16). Nietzsche rejeita todo tipo de discurso fundamentado na verdade, que para ele, não passam de ideais.

Desta forma Nietzsche utilizou-se das mais variadas estratégias, do ataque direto às ironias. O que ele desejava era um pensamento que favorecesse a vida e que não estivesse aprisionado à verdade: "Senhor, dirá o filósofo, parece-me incrível que o senhor não se equivoque nunca, mas por que anseia por encontrar a verdade acima de tudo sem limitação de esforços?" (NIETZSCHE, 2001, p. 23). Para Nietzsche a verdade é o medo da morte. A verdade é a necessidade de estabelecer no mundo a duração, é uma necessidade psicológica de duração. A história do conhecimento humano é a história da cristalização da ideia de verdade. E a vida é puro devir, é movimento constante, é o tempo presente. E é em favor dessa vida que ele propõe uma nova ciência, uma nova filosofia.

A proposta do filósofo é fazer a análise dos valores, examiná-los, se pautando no critério que é a vida. Assim, separa os valores que a favorece e que a potencializa, daqueles que a destrói, e a empobrece, esses, por sua vez, precisam ser negados e destruídos. Nietzsche elabora sua filosofia do ataque a partir da compreensão de que a moral é produzida pelos instintos, essa força que nos conduz na vida. Mas que instintos são estes? E como eles conduzem nosso modo de pensar?

Ao primeiro instinto ou energia, que é também aquele que move todos os outros, Nietzsche chamou de vontade de potência. O corpo é movido por uma vontade de potência que é exatamente o que Spinoza chama de potência de agir. Tudo que é vivo tem vontade de potência e que se manterá inesgotável enquanto o ser permanecer vivo. Portanto, a vontade de potencia buscará todas as condições para que essa potência aumente; como afirma Nietzsche:

Suponho, finalmente, que se chegasse a explicar toda nossa vida instintiva como o desenvolvimento da vontade — da vontade de potência, é minha tese — teria adquirido o desejo de chamar a toda energia, seja qual for, vontade de potência. O mundo visto por dentro, definido e determinado por seu "caráter inteligível" seria — precisamente "vontade de potência" e nada mais (NIETZSCHE, 2001, p. 49).

Desta forma, o que nos caracteriza é que somos energia em busca de mais energia. Neste sentido a nossa vida é constituída por vontade de potência, poder ou domínio. Vontade essa que vem em fluxo inconstante e não conhece pausas. Essa vontade é movida por forças. Não se pode dizer que "alguém quer"; é a vontade de poder que quer, algo quer em alguém: a vontade é quem quer e a força é o que pode. Desta maneira, o querer vai se esbarrar com o poder de agir, ou seja, algumas forças são mais

fortes que outras, de modo que, um querer vai se esbarrar com o querer de outro: “é sempre pela vontade de poder que uma força se abate sobre as outras, as domina ou as comanda. Mais do que isso: é ainda a vontade de poder que faz com que uma força obedeça numa relação, é por vontade de poder que obedece” (DELEUZE, 2007, p. 77-9).

Obedecer é uma característica da força. Obedecer para poder, essa é à força dos mais fracos. Para obterem o que querem só lhes resta obedecer. Mas as forças e a vontade de poder não se rendem, se transformam. A vontade de potência é energia que move a vida, ela é “o mais forte de nossos instintos, [...] a vontade de potência não é um ser, não é um devir, mas um *pathos*, - ela é o fato elementar de onde resultam um devir e uma ação” (NIETZSCHE, s/d, af. 297).

A vontade de potência não quer apenas dominar; ela é um esforço para triunfar do nada, é vontade de durar, de crescer, de vencer, de ampliar e intensificar a vida. Ela não é simplesmente a luta por preservar o ser; este seria o instinto de conservação, que não quer expandir-se, nem dominar, quer conservar-se, como mostra Nietzsche:

Antes de afirmar que o instinto de conservação é o instinto motor do ser orgânico, dever-se-ia refletir. O ser vivo necessita e deseja antes de mais nada e acima de todas as coisas dar liberdade de ação à sua força, ao seu potencial. A própria vida é vontade de potência. O instinto de conservação vem a ser uma consequência indireta, e em todo caso, das mais frequentes. Resumindo, neste ponto como em outros deve-se desconfiar de princípios teológicos inúteis tais como o instinto de conservação e o esforço de preservar o ser. (NIETZSCHE, 2001, p. 23).

Sendo assim, a vontade de potência não está interessada em conservar porque tem por princípio o fluxo da vida, é vontade de mais. A vontade de potência não é um atributo do ser, mas movimento, energia, é força em movimento que muda de direção quando a vida está em risco. Nesse sentido o instinto de conservação trabalha a favor da vontade potência. Todo corpo vivo é esse conjunto de forças: potência e conservação. Por isso, os corpos estão em confronto constante consigo mesmo e com outros corpos: “a vontade [vontade de poder] é o elemento diferencial da força [...] exerce-se necessariamente sobre uma outra vontade. [...] A vontade é dita uma coisa complexa porque, enquanto quer, ela quer ser obedecida, mas que, só uma vontade pode ser obedecida à que comanda”(DELEUZE, 2007, p. 17).

Toda força se relacionará com outras forças, seja para obedecer, seja para comandar. Mas, afinal, o que quer uma vontade? “o que uma vontade quer é afirmar sua diferença. Na sua relação essencial com o outro, uma vontade faz da sua diferença um objeto de afirmação, ‘o prazer de se saber diferente’ (DELEUZE, 2007, p. 17). Entretanto, ainda que uma força deseje dominar a outra, ainda que a vontade queira sempre mais, a luta que se estabelece entre estas forças não visa o extermínio, muito pelo contrário, para que a luta perdure é preciso o embate, é preciso à luta, mas nenhuma das partes pode ser aniquilada. Portanto, cada ser vivo microscópico que constitui meu organismo quer sempre mais, ele quer ter precedência em relação a todos os demais, mas aniquilá-los jamais. O que a vontade quer é expandir-se jamais destruir.

Mas esta vontade de potência está sempre ativa? Sempre age no sentido de expandir-se? A vontade de poder não se limita, cada ser que constitui meu organismo, quer sempre mais, mas este organismo só se exerce na medida em que ela se confronta com outras forças, na medida em que encontra obstáculo, desta maneira o obstáculo se torna estímulo. O que a vontade de potencia conhece é a expansão, as barreiras são seus estímulos. Essa energia pode ser estudada a partir de dois tipos de manifestação, de acordo com Nietzsche, por ele chamada força ativa e força reativa. O que é uma força ativa? É a predominância da vontade potência, é afirmação. O que é uma força reativa? É a predominância da força de conservação, que transforma a vontade de potência em um sentimento de agressividade, vingança e ressentimento. Essas forças: ativa e reativa, também foram denominadas por Nietzsche como moral do senhor e moral do escravo. O escravo olha para o senhor e dele suspeita, ilude-se em crer que a felicidade do senhor é passageira e a dele, escravo, será eterna no reino de Deus. A moral do escravo é utilitária. Estão em oposição o bem e o mal. Para ele, o bom é ser sofredor e o mal são os fortes. Já a moral do senhor é uma moral pelo respeito a sua própria potência, é o que tem poder sobre si mesmo, o distinto na moral; “a fé em si mesmo, o orgulho de si mesmo, uma aversão ingênita e irônica pelo altruísmo caracteriza a moral aristocrática ao mesmo tempo que um leve desprezo por todo sentimentalismo” (NIETZSCHE, 2001, p 197-8).

Todos nós somos movidos por forças ativas e reativas. O forte é aquele que é movido preferencialmente por forças ativas; o fraco por forças reativas, mesmo que quase cem por cento reativas, ainda assim é força. O reativo é aquele que está incapaz de agir, então o que lhe resta são os ataques ao outro, é o que se opõe e vive para impedir a alegria do outro.

Nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante, mas esta seca constatação, esta prudência primaríssima, que até os insetos possuem (os quais se fazem de mortos para não agir "demais", em caso de grande perigo), graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos - isto é, seu ser, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade - fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito. Por um instinto de auto conservação, de auto afirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem necessita crer no "sujeito" indiferente e livre para escolher. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a alma) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito (NIETZSCHE, 2009, p. 16).

As forças que obedecem não deixam de ser forças. Elas são diferentes das que ordenam; obedecer é uma das características da força. As forças, que são por Nietzsche denominadas de inferiores, são reativas, se baseiam na conservação, na adaptação e na finalidade de algo. Como o reativo é utilitarista, busca em suas ações um fim e uma causa. Para Nietzsche, a consciência é reativa, assim como o hábito, a memória, a nutrição, a reprodução e a adaptação, todas as forças que tendem a se conservar são forças reativas. O filósofo afirma ainda que as ciências, de forma geral, se constroem baseadas na força de conservação. Sendo assim, as ciências que se apoiam nas forças reativas; segue o caminho da consciência. A verdadeira ciência seria a ciência da atividade, “a ciência do inconsciente necessário. Absurda a ideia de que a ciência deve conduzir-se do mesmo modo que a consciência e nas mesmas direções. [...] de fato só existe ciência onde não há consciência e não pode haver aí consciência” (DELEUZE, 2007, p. 66).

Para Nietzsche existem profissões que são comuns ao homem ativo. A mais clássica é a arte: o artista é movido por força ativa, ele é soberano, ele faz aquilo que o corpo dele pede. E arte em Nietzsche é tudo aquilo que o homem faz movido pela sua potência. Também existem atividades típicas do homem reativo, como, por exemplo, as atividades burocráticas, como por exemplo, a de juiz; atividade de alguém que está esperando para diminuir as forças ativas do outro. A moral é uma produção daqueles movido pelas forças reativas.

Podemos arriscar que há muito mais forças reativas do que forças ativas. O sujeito reativo é movido pela necessidade de se unir ao outro, ele precisa desta união. Porque o sujeito comum, ou reativo, é movido pelo instinto de rebanho, pela necessidade de ser conduzido, é aquele levado pelo não, nega a vida, nega seu caráter de

mutabilidade e de descontinuidade. Ele deseja a certeza, a segurança, se volta sempre para o rebanho e nunca para si mesmo, não se afirma enquanto diferença, mas enquanto rebanho, suas ações são sempre em relação à reação ao outro, por isso vive ressentido. Já a moral do sujeito forte é constituída por alguém que não consegue se unir, pois está centrado em si, em sua potencia de agir, e ao proceder desta maneira ele se torna ativo e afirmativo, ao contrário do escravo que precisa do outro para reagir, o tipo forte cria por si mesmo, porque age a partir de si. O fraco se une em associação. O forte está sempre sozinho, ele é aquele que sabe esquecer, não utiliza de sua potencia para se destruir e nem para destruir um outro. Quando Nietzsche ataca a democracia, ele ataca a igualdade e, ao fazê-lo, ele ataca as formas religiosas. Esta moral de escravo é movida pelo instinto gregário e de conservação. A força reativa quer manter a vida conservada. É o contrário da vontade de potência, Por ser puro movimento, esta é incerta, inesperada, insegura; logo, aqueles que se sentem fracos querem controlar toda a insegurança e incerteza.

O homem ativo, violento, excessivo está sempre bem mais próximo da justiça do que o homem reativo, pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como tem que fazer o homem reativo. Efetivamente por isso, o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possuiu o olho mais livre, tem melhor clareza sobre o que lhe acontece. Inversamente, o homem regido pela moral de escravo, o reativo reagirá. O que é a má consciência? É o homem ressentido que, não podendo culpabilizar um outro, passa a se culpar:

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem "amansar", que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa, mata - esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da "má consciência". Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava. (NIETZSCHE, genealogia da moral, p. 33-4)

Para Nietzsche, a "má consciência" é a interiorização da dor. Foi a maneira que o cristianismo encontrou de negar a vida. Já que a vida é algo que não se pode controlar, é preciso negá-la. A má consciência é a interiorização da culpa, o

ressentido não mais podendo culpabilizar o outro pelo que lhe acontece, pela vida ser instável, por não ter controle dos acontecimentos, passa a se culpabilizar. “No ressentimento (é por tua culpa), na má consciência (é por minha culpa) e no seu fruto comum (a responsabilidade) [...] Um novo ideal, uma nova interpretação, uma outra maneira de pensar, é a tarefa a que Nietzsche se propõe. [...] A irresponsabilidade, o mais nobre e o mais belo segredo de Nietzsche” (DELEUZE, 1976, p. 35).

O cristianismo reforça isso: instiga a dor e o sofrimento negando esta vida, que é puro devir, que é finitude deste corpo, para que se busque um além. Todo desejo de outro mundo é negação deste mundo terreno, que é duro e está em constante mutação. Então este cristão, ressentido, fraco e impotente diante da força da vida, sofrerá por ressentimento, faz deste sofrimento um meio de acusar a vida. Já aqueles movidos pela potência, os mais fortes, diante da força da vida, fazem do sofrimento uma afirmação. Afirmam a vida como ela é. Guiam-se pela vontade de potência, arriscam-se com a vida, não têm a conservação como princípio primeiro. Por isso, a irresponsabilidade, o risco, a experimentação.

Onde se busca responsabilidade, Nietzsche irá dizer que haverá um instinto de vingança por trás. Este instinto se apoderou de tal forma da humanidade que ele se faz marcar na psicologia, na metafísica, na história e, principalmente, na moral. De acordo com Deleuze (1976), o ressentimento e a má consciência não são determinações psicológicas; ele irá chama-los de niilismo: o projeto de negar a vida. As principais formas de niilismo são: ressentimento, má consciência e ideal ascético. Nietzsche não parou de atacar o niilismo como mostra Deleuze:

A luta de Nietzsche contra o niilismo e o espírito de vingança significará, portanto, inversão da metafísica, fim da história como história do homem, transformação das ciências. E em verdade, não sabemos muito bem o que é que seria um homem destituído de ressentimento. Um homem que não acusasse e não depreciasse a existência seria ainda um homem? Não seria outra coisa já que não o homem, quase um super-homem? (DELEUZE, 1976, p. 55-6).

O que Nietzsche propôs com sua filosofia foi a libertação do pensamento de todo niilismo e suas formas, o que significa que ele sugere uma outra maneira de pensar, não mais um pensamento ressentido, carregado de má consciência, mas um pensamento afirmativo, que afirme a vida e que corte relações com qualquer pensamento negativo e pessimista. O que o filósofo propõe é um pensamento trágico que, para ele, significa alegre, afirmativo, que aceita a vida como ela é, um pensamento

que quer e afirma seu querer, que inventa, que cria, que produz. “Trágica é a afirmação: porque afirma o devir e, do devir, o ser; porque afirma o múltiplo e, do múltiplo, o uno. Trágico é o lance de dados. Tudo o resto é niilismo, *phatos* dialético e cristão, caricatura do trágico, comédia e má consciência” (DELEUZE, 1976, p. 57).

Nietzsche instiga-nos a retomar a vontade de potência, que foi impedida pelas forças reativas que querem conservar a espécie. Se a vontade de potência é movimento, aquilo que deseja conservar-se não poderá expandir-se. Desta maneira, o que busco aqui é romper com esta ciência que também busca um ideal ascético; mesmo a psicologia, quando busca a produção de um homem centrado, com um eu estruturado. Pensar uma psicologia que seja ela também uma arte; afinal, não era esta a proposta de Nietzsche: fazer da vida uma obra de arte, da ciência uma produção artística? Que se permita a mudança, que se aceite o caráter sempre inconstante e mutável da vida?

Deixar-se guiar pela vontade de poder, deixar que a produção ocorra. Despir-se da consciência, da reatividade, da “má consciência”, lembrando que “a afirmação não é a ação, mas pode se tornar ativo, o devir ativo em pessoa, a negação não é simples reação mas um devir reativo” (DELEUZE, 2007, p. 84). Desejar a vontade afirmativa, afirmar a vida e todas suas forças. É preciso prudência, avaliação e interpretação. Estes são os princípios daqueles que são regidos pela força e vontade de potência, aqueles que querem afirmar a vida. Porque vontade de potencia é jogo de forças (de criação e desconstrução de si mesmo).

Sendo assim, a arte da clínica é arte de avaliar, interpretar e investigar as forças que movem determinado corpo, se por forças ativas ou se por forças reativas. Mas como as forças reativas têm o poder de se impor? Como elas podem triunfar? As forças reativas se apoderam das forças ativas tornando-se dominantes, logo, agressivas, mas as forças reativas nunca serão mais fortes que as forças ativas, mesmo quando as forças se juntam, porque a força reativa tem como característica a decomposição das forças, ela separa a força daquilo que ela pode. Isso é muito evidente no consultório: os sujeitos que ali chegam muitas vezes estão separados daquilo que eles podem. Deixaram de agir, o ressentimento imperou, tomou o poder, o agir tornou-se perigoso, a ação que se permitem é obedecer. E nesse frenesi, confundem movimento com ação, confundem ter várias atividades, ter trabalho em excesso, com vontade de potência, com força, até chegarem ao esgotamento. Muitos chegam na análise em busca desta energia perdida. Alguns vão se dando conta do caráter passageiro da vida e dos acontecimentos, do

devir, de que a vida é instabilidade. Percebem que não foi a energia que se esgotou, mas a própria ilusão, porque agiam movidos por uma crença, por um ideal, porque acreditavam encontrar a realização no fim da batalha. Ao se depararem com a inesgotabilidade da vida, se angustiam, mas vão descobrindo que a ela é embate, luta. Entendem que a alegria movida pela nobreza, pela potência, é manter-se no embate, na luta. É como sugeriu uma cliente: “a vida é um bicho que eu desconheço”

No capítulo que segue falarei do estado de arte, mais precisamente da arte contemporânea, que reconhece o caráter inventivo e produtivo da vida, não mais a fuga para um lugar ideal, mas invenção constante. Na sequência, aponto a minha própria experiência de tentar inventar, fazer da clínica não um lugar de representação, nem de significação, mas de avaliação, análise e criação. Porque é preciso cuidar para que os fracos não dominem os fortes. Para que a força seja sempre ativa, seja vontade de potência, nada mais, pois para Nietzsche a vida é uma coisa perigosa, quem não se arrisca não vive, não saboreia os encontros que desta experiência pode advir.

CAPÍTULO II – DESEJO É PROCESSO: ENSAIOS DE UMA CLÍNICA POR VIR

Nunca se deseja algo ou alguém, mas, antes,
sempre se deseja um agregado.

Gilles Deleuze

Cada um de nós trabalha e fabrica com o pedaço de placenta que
furtou.

Gilles Deleuze

Quem deseja, mas não age, gera a pestilência

William Blake

Antes de adentrarmos propriamente na clínica da experimentação, é preciso que apresentemos a concepção de desejo como produção, seguindo o rastro de Deleuze e Guattari, e estes, o de Spinoza e Nietzsche, os quais irão descrever o desejo em sua positividade e produtividade. Desejar é construir agenciamentos; para Deleuze, desejo é construtivismo, construção de um lugar, desejar é delirar, é produzir mundos, o delírio é “geográfico e político”, e não apenas uma determinação familiar, como quis a psicanálise. O desejo em Deleuze é agenciamento, é multiplicidade. Seguindo a trilha desses filósofos, vamos estabelecendo e produzindo a clínica como atelier, uma clínica que se propõe a escutar o desejo, mas o desejo enquanto produção; em realidade é mais uma clínica do traçado do que da escuta, compor um mapa, percorrer os mapas que o desejo de cada paciente/cliente nos traz, desenhar suas linhas enrijecidas nas quais o desejo já não flui, mas aprisiona, recalca, impede. Um traçado sempre contínuo, porque cada corpo não é composto apenas de linhas duras, e ressentidas, embora muitos chegam à clínica agarrados apenas a estas linhas como se elas fossem sua própria constituição vital. Mas, são várias as linhas do desejo que nos habitam, nos compõem e nos decompõem. Neste espaço pretendo apresentar a qual desejo estamos nos referindo,

como ele se constitui, em que ele é impedido, como ele se transforma em máquina de fascismo e opressão e como é possível encontrar linhas de fuga para que ele siga enquanto fluxo.

Desejo/maquínico foi uma criação de Deleuze e Guattari, em oposição ao desejo como representação e falta. O desejo para esses autores é fluxo e corte, é processo ininterrupto. Ele se produz em agenciamento, o que quer dizer que o desejo não é uma substância: ele ocorre entre os corpos. Corpos bem entendido aqui não são apenas o ser físico, mas também podem ser “biológicos, psíquicos, sociais, verbais, são sempre corpos ou *corpus*” (DELEUZE, 1998, p. 67). É um processo que não para, mas que pode ficar impedido de seguir por forças, tais como a neurose, a culpa, os dispositivos disciplinares, todas as forças de conservação que querem manter um modo único e massificado, como vimos no instinto de rebanho que não deixa o desejo seguir enquanto fluxo.

De acordo com Dumoulié (2005), Deleuze, seguindo o pensamento de Spinoza, que compreende desejo como energia criadora, chamou desejo aquilo que Nietzsche chamava de “semiótica dos afetos”. Deleuze e Guattari passam a elaborar o conceito desejo para além das interpretações psicanalítica e filosóficas: desejo para eles deixa de ser objeto de saber e poder e passa a ser força criadora.

A concepção de desejo em Deleuze e Guattari, estando diretamente ligada à positividade e à potência produtiva, irá tomar a alegria e o riso como critérios para avaliar um pensamento. Para os autores, é necessário se livrar das interpretações depressivas e culpabilizantes, porque elas apenas empobrecem a vida, geram tristezas e má consciência. Sendo assim, o desejo não será mais concebido como falta e carência, nem mesmo estará associado a algum sujeito ou objeto. O desejo é pura potência, não pertence a nenhum indivíduo. É no livro “o Anti-Édipo” que os autores esclarecem sua concepção de desejo, ao mesmo tempo em que atacam a concepção de desejo da psicanálise. Nesse livro os autores introduzem “a noção de “máquinas desejantes”, noção que exprime a potência de uma ordenação impessoal, ao mesmo tempo transindividual e social, do desejo e que permite explicar tanto a gênese dos sujeitos e dos corpos desejantes, como também das grandes épocas históricas” (DUMOULIÉ, 2005, p. 172-3).

O desejo deixa de ser uma instância psíquica e passa a fazer parte da produção de subjetividade, que não se refere apenas ao sujeito, mas aos acontecimentos históricos, políticos e sociais. Concepção ainda ligada a Spinoza, que propôs fazer uma

inversão de valores ao invés de procurar na moral regras de conduta, “é a potência de vida, a energética, que se torna fundamento da ética” (DUMOULIÉ, 2005, p. 147). Dessa forma Spinoza compreende que cada um deseja o que julga ser bom para si mesmo e, por isso, é uma escolha baseada em um estado afetivo, logo, “os critérios primeiros de todo juízo de valor são a alegria e a tristeza, que acompanham as flutuações da potência.” (DUMOULIÉ, 2005, p. 147).

Seguindo o rastro de Espinoza, Deleuze (2002) se questiona sobre os afetos tristes e as ideias que nos provocam tristeza diminuindo nossa potencia de agir, ele se interroga “como nós poderíamos sair das ideias-afecções, como nós poderíamos sair dos afetos passivos que consistem em aumento ou diminuição de nossa potência de agir, como poderíamos sair do mundo das ideias inadequadas uma vez dito que nossa condição parece condenar-nos estritamente a este mundo?” (DELEUZE, 2009, p. 43).

Essas questões remetem a nossa condição de vulnerabilidade diante dos acontecimentos da vida. Somos constantemente estrangidos, por forças que não param de agir sobre nós e ao mesmo tempo buscamos brechas para escapar do acaso dos encontros. Diante destas indagações deleuzeanas verifico que elas costumam aparecer na clínica com certa frequência. Muitos pacientes chegam dizendo: “mas afinal nada posso contra aquilo que me acontece”; “porque eu fico tão abatida diante de certos fatos?”; “Porque paralisei quando fulana disse aquilo, eu estava tão alegre?”. Spinoza se questiona diante dessa impossibilidade de agir “como não fazer mais encontros maus do que bons? Como evitar que nos destruamos a nós mesmos, à força de culpabilidade, e destruamos os outros à força de ressentimento, propagando por toda parte a própria impotência e a nossa própria escravidão, a nossa própria doença, as nossas próprias indigestões, as nossas toxinas e venenos?” (DELEUZE, 2002, p.29).

Sendo assim a tarefa da clínica é investigar do que este corpo é capaz, que afetos lhe competem, não em busca de uma solução, mas em busca de saídas, de entendimento da potência deste corpo. Busca ter consciência deste corpo que não para de se encontrar com outros corpos. Clínica como exercício de experimentação de bons encontros, não ficando tão alienado ao que lhe acontece, estar atento. Porque, afinal, a “ética é um problema de potência, jamais um problema de dever” (DELEUZE, 2009, p. 43). A clínica ateliê passa a ser uma ética porque se propõe a resgatar deste corpo aquilo que ele pode, pois o que gera tristeza é a perversão daqueles que tiram do corpo a sua potência de agir. Quando falo em corpo aqui, não se trata do organismo, dos órgãos biológicos, mas do corpo como um todo, como consciência, como corporeidade, como

pensamento. Pois para Deleuze (2002), o que é ação na alma é necessariamente ação no corpo.

Deleuze irá esclarecer que, em Spinoza, não estamos apenas em posição de passividade, é possível sair da vulnerabilidade e do servilismo. Não estamos fadados apenas aos efeitos dos encontros como afetos tristes e alegres; é possível ter ideias adequadas sobre eles. Desde que tenhamos uma ideia clara e distinta do que nos acontece, quando temos clareza do que nosso corpo aguenta, saímos da passividade. Pois Spinoza só acredita na alegria e na visão como clareza. Segundo Deleuze (2002), nossos estados de consciência são limitados, pois a consciência costuma apenas recolher os efeitos das ações de outros corpos sobre o nosso. A consciência é capaz apenas de saber quando: nossa potencia de agir é aumentada porque sentimos alegria. Isso ocorre quando um corpo se compõe com o nosso. E quando nossa potencia de agir diminui, sentimos tristeza porque um corpo, ou uma idéia, ameaça nossa própria coerência.

Sendo assim de acordo com Deleuze (2002), a noção comum em Spinoza é uma espécie de clareza de si, é a capacidade de saber o que convém a nós e o que não nos convém. É a capacidade de ver a vida para “além das falsas aparências, das paixões e das mortes” (DELEUZE, 2012, p. 20). Ao sair da passividade se tem o controle dos corpos e se torna ativo, surgindo o desejo racional, que ainda é um desejo e não sua “supressão ou submissão ao intelecto”, e que encontrará um guia na razão, o que o tornará ativo, não mais sujeitado aos afetos exteriores, mas, sim, ligado às próprias essências.

Como a ética em Spinoza está relacionada ao grau de potência, aqueles que não alcançam a liberdade do desejo não são culpados, mas impotentes, são incapazes de lidar com os afetos causados pelo exterior, pelas forças que vem de fora. O que ocorre não é o abandono da força da imaginação, e sim usá-la a serviço da força intelectual, convertendo assim a passividade em atividade. Para Spinoza, segundo Deleuze (2002) a alegria é a paixão ética por excelência; sendo assim, o desejo que nasce da alegria é mais forte do que o que nasce da tristeza; logo, a tarefa da ética é garantir a atividade e positividade do desejo e será condenado todo sentimento negativo, como a piedade, a humildade e o remorso. Este desejo racional caminha ao encontro de um nível de conhecimento, que é o conhecimento intuitivo, é o desejo enquanto produção, criador, inventor de mundos.

Deleuze (2002, p. 27) esclarece que sem esta intuição o desejo simplesmente atravessa em nós, porque não tendemos para alguma coisa por julgá-la

boa para nós, julgamos que algo é bom porque tendemos para ele. A nossa consciência sabe apenas dos efeitos do encontro dos corpos, nada pode prever, a consciência é uma passagem, “é puramente transitiva”, ela é de menor atividade sobre nós, pois somos movidos por forças inconscientes. São essas forças que a clínica ateliê se propõe investigar, seguir os traços do desejo pedindo passagem, desejo muitas vezes aprisionado, gerando tristeza e ressentimento. Às vezes desejo desmedido, provocando riscos ao corpo já que tem seus próprios limites.

Desejar para Spinoza não é buscar um objeto perdido, nem um fantasma, mas é ir até o limite do que acontece a cada um. O desejo está em toda parte e, é por meio dele que o artista cria e inventa. Desejar é experimentar potencialidade. Inventar mundos. No entanto, não há critério de avaliação do desejo, não existe o bom desejo, nem o mal desejo. “Às vezes ele se insere na emancipação; às vezes, é portador, vetor de opressão. Sempre produtivo, encontra-se no coração dos mecanismos econômicos” (DESCAMPS, 1991, p. 21).

Em Nietzsche vamos encontrar o desejo como vontade de poder (ou potência) que ele resgata de Spinoza, definindo a vida como capacidade de afetar e de ser afetado, dado que a vontade de poder se impõe sobre ou outro, ou ela se submete à vontade do outro. Nietzsche utilizou-se do conceito de vontade de potência como um desejo afirmativo que para o filósofo é concebido por Dionísio, o deus das paixões afirmativas, outra expressão do desejo será apresentada pelo seu antagonista, Apolo. O desejo é então representado por Apolo e Dionísio que são duas divindades antagônicas: o primeiro demonstra o domínio dos afetos pela inteligência “um desejo submetido ao severo superego, que defende a medida, o princípio de individuação e uma ordem social rigorosa.”, é o desejo de apaziguar a violência dos afetos. De outro lado está Dionísio que, ao contrário, representa a violência, “erupção da pulsão e da potência transgressora do desejo [...] quebrando toda a forma e opondo-se, no próprio amago do indivíduo, à integridade de seu ser” (DUMOULIÉ, 2005, p. 157).

De acordo com Dumoulié (2005), Nietzsche vai utilizar da figura de Dionísio para expressar sua crença na transmutação dos valores e na superação da metafísica; Dionísio como força agressiva representa a morte como processo da vida, como necessidade da vida, como forma de renascimento, como necessidade de morte de si mesmo diversas vezes, porque a crueldade e a dor são condições da existência. Dentro desta perspectiva, é preciso renascer eternamente, transformar valores, deixar que o

homem e todos seus valores sejam destruídos para que surja o super-homem, o além deste homem que com seus valores tão mesquinhos empobrece a existência.

Nesse sentido, a clínica também passa a ser um ato de crueldade, de dureza, por traçar as linhas do real, o que quer dizer aqui acontecimento sem representação nem simbolização, pura intensidade, que às vezes pode ser doloroso para aqueles aprisionados em suas neuroses. Carregar a pedra pode gerar mais alívio do que suportar a leveza de assumir a própria existência e aquilo que está por vir, com as incertezas e imprevisibilidades. Muitos pacientes sucumbem, desistem ao se verem descobertos como ser que aí está no mundo, por ser eles próprios acontecimentos, puros restos de encontros, de agenciamentos. Preferem então voltar para o eterno lamento da vida mesma, do “não podem”, “não suportam”. O que a clínica da crueldade pretende é possibilitar um novo agenciamento com o pensar, transformando o próprio pensamento. Foi em Deleuze que encontramos esse novo sentido de crueldade, de que este filósofo encontrou em Nietzsche e em Artaud seu mais puro significado: crueldade como aquilo que se “opõe ao mundo do juízo a fim de fazer eclodir a verdadeira natureza do pensamento e das coisas e introduzir o devir em tudo aquilo que é” (LINS, 2004, p. 66).

O desejo em Nietzsche ultrapassa a metafísica e volta-se para o corpo; livra o desejo do pecado, de modo que o corpo precisa ser reinventado, é preciso reencontrar sua saúde, na sexualidade, na vida, na escrita e no pensamento. “ ‘É necessário saber dançar’, repete Nietzsche, com seu corpo, mas também com sua pena. E afirma que ele mesmo ‘pensa com os pés’, caminhando, combinando o ritmo de seu pensamento com o do seu corpo [...] nunca ele cessou de afirmar sua confiança no corpo” (DUMOULIÉ, 2005, p. 147).

Nietzsche crítica os valores morais assim como criticar a própria filosofia, afirmando que o desejo do filósofo é a verdade, e, ao querer a verdade, ele nega o mundo e a vida. Esta verdade Nietzsche dizer que é mulher, esta imagem “da mulher-verdade supõe, da parte do filósofo, duas atitudes, duas posturas do desejo aparentemente contraditórias e todavia complementares. Primeira atitude, mostrar-se viril e sedutor. [...] mas ele também mostra o trágico fim desse olhar heroico lançado sobre o mundo [...] vínculo que une vontade de verdade com vontade de morte” (DUMOULIÉ, 2005, p. 163). O primeiro representado por Don Juan, o sedutor, e o segundo pela cabeça da medusa, que representa a destruição.

Mas Nietzsche apresenta um outro tipo de desejo-verdade, para o qual ele inspirou-se em Dionísio, uma “figura mais feminina” e que “representa a atitude do

filósofo que ama a mulher-verdade como Dionísio ama a Ariadne, que se deixa seduzir por ela e sabe seduzi-la” (DUMOULIÉ, 2005, p. 163). Ariadne teve que ultrapassar o ressentimento por ter sido abandonada, “Ariadne quer perecer [...] momento fundamental que anuncia uma dupla transmutação [...] as forças reativas, ao serem elas mesmas negadas, tornam-se ativas; a negação se transforma, converte-se [...] uma afirmação pura” (DELEUZE, 1997, p. 117).

Nem perversão nem castração, como ocorria nos dois personagens anteriores, mas desejo lúdico, artístico e afirmativo, “Dionísio-touro é a afirmação [...] ele nada carrega [...] mas alivia tudo o que vive. Sabe fazer aquilo que o homem superior não sabe: rir, brincar, dançar, isto é, afirmar” (DELEUZE, 1997, p. 117). Entretanto, como o homem é um animal que venera, Nietzsche propôs novas crenças, novos valores, uma nova fé, “divinizar a existência, e, deste modo, reinventar um deus afirmativo, fiador da eternidade do mundo, eis um projeto que se aproxima do espírito da filosofia de Spinoza, mas também do pensamento grego, sempre afirmador do mundo e do ser” (DUMOULIÉ, 2005, p. 166).

A clínica atelier/crueldade segue esta trilha como tentativa de traçar as linhas do desejo dos pacientes/clientes, como possibilidade de clarear suas escolhas. Tem como estratégia gerar uma mudança, não no sentido de tornar este homem melhor, mais apto, e sim mais real, mais de acordo com a potência de seu próprio corpo, desprender de valores que muitas vezes o aprisionam e o impedem de criar.

De acordo com Dumoulié (2005), Deleuze une lógica do sentido com lógica do desejo ao criar a fórmula da teoria do sentido como acontecimento, uma ética do querer o que acontece. Deleuze se utiliza de uma “contra-efetuação humorística” da história da filosofia; ele altera o imaginário filosófico. Para isso se utiliza da imagem do homem como medida de todas as coisas, da relação do humano com o cosmos. O mundo é fruto de uma produção/projeção criadora de sentido. Sendo assim, desejo será compreendido por Deleuze como o que une o ser vivo, como “vontade de potência em Nietzsche”, e este ser, “interpretando, ordenando, unifica os vários planos do real que são o corpo e a sociedade, o pensamento e o cosmo [...] o homem produz o universo” (DUMOULIÉ, 2005, p. 166).

Há em Deleuze e Guattari uma concepção de homem e mundo como constante caótica, uma construção/desconstrução impulsionada pelo desejo, de modo que “a ordem das correspondências cede o lugar à lógica dos acontecimentos. A unidade da obra de Deleuze [...] poderia resumir-se na vontade de estabelecer uma geografia do

desejo que traça o mapa dos terrenos e dos modos de produção do sentido” (DUMOULIÉ, 2005, p. 166). Há nesses autores uma geografia dos afetos, uma positividade do desejo, que os liga diretamente a Nietzsche e Spinoza: desejo como potência produtiva, combatendo a psicanálise e sua crença no desejo como falta. Nesses filósofos impera ainda uma aposta na alegria: ela é critério determinante para se apostar no pensamento.

Os autores de *Anti-Édipo* se deixam guiar pelo movimento dos acontecimentos, o que permite que seus pensamentos e seus conceitos também se transformem, como o conceito de “máquina desejante”, que em Mil platôs irá denominar “gerenciamento” ou “máquina abstrata”. Fazem isso a fim de “evitar privilegiar a sexualidade ou permitir que se acredite que ela seria a infra-estrutura dos agenciamentos de desejo. Pelo contrário, ela deve ser pensada como um fluxo entre outros: um passo a mais para distanciar-se da psicanálise” (DUMOULIÉ, 2005, p. 175). Afinal, os autores não privilegiam nenhuma instância em detrimento de outra, nem o psiquismo em detrimento do corpo, pois compreendem que somos uma composição de acontecimentos, que a noção de “eu” é uma composição provisória, uma territorialidade que não deve ter privilégios. Afinal muitas vezes é baseado neste “eu” que o sujeito se percebe impedido; noutras ele se apercebe do engodo em que caiu, como disse outro dia um paciente: “eu??, mas que eu? Esse eu é uma ilusão e eu que achava que eu era aquilo, como pude acreditar nisso? 'Eu' não é nada, só uma casca, uma casquinha muito frágil, mas que espeta a gente e como dói”.

Dumoulié (2005) aponta que para Deleuze e Guattari, ao edipianizar o inconsciente, acaba-se por culpá-lo e castrá-lo. Eles compreendem que o Édipo não é uma invenção da psicanálise, mas fruto de uma produção social repressiva, utilizando a família como condutora/gerenciadora do recalçamento de maneira que:

[...] esse aprisionamento do desejo em uma relação triangular e familiar está ligado a um momento do capitalismo que reinstaura a figura do velho Déspota e legitima a nossa culpabilidade submetendo o desejo a quatro instâncias que são a lei, o significante, a carência e a castração. [...] A psicanálise fez de Édipo a grande crença de nosso século e efetuou um prodigioso retorno ao mito. [...] Lançar a âncora da psicanálise no mito, ou seja, num sistema de crença que, em vez de explicar, justifica a alienação do desejo, impõe que ela seja superada no sentido daquilo que chamam de esquizo-análise”. (DUMOULIÉ, 2005, p. 176)

Libertar o desejo do mito, da crença, e de tudo o que impeça seu fluxo, porque desejo não deseja algo, desejo quer conexões, quer seguir, é força

criadora. Claro que na clínica aparecem tais questões familiares. Aliás no primeiro momento, quando o paciente/analista chega para as sessões, é isso o que vem em evidência nos discursos, o aprisionamento, a culpa, o ressentimento, este principalmente. Se o analista segue por este caminho a análise torna-se um lugar de lamúrias; sim há momento de escuta, para que a lamúria transforme-se em processo de ruptura, desprendimento de si, tentativa de fazer deste “corpo duro”, um corpo-sem-órgãos, uma descoberta de possibilidades de dobrar a si, se reinventar. Não sabemos quando isso ocorre, também não ocorre com frequência. Aliás, as rupturas são preciosas, raras, são flechas, momentâneas, descontínuas. A conversa é o referencial; numa sessão, não sabemos qual caminho será percorrido, é um momento sempre inusitado. O desejo toma caminhos inesperados, surpreendentes, mas na grande maioria o desejo está aprisionado, recalçado, transfigurado em vontade, ressentimento, ódio, paralisia, em “má consciência”, culpa, o que mina qualquer possibilidade porque gera esgotamento, empobrecimento produzido pela tristeza. A conversa nas sessões torna-se a referência, o referencial de um caminho percorrido, escutar a si mesmo, perceber os próprios engodos, a conversa faz “coexistir significações e elementos afetivos ou estéticos que geram seus próprios efeitos. Ela funciona não como historieta significante ou arranjo de palavras, mas como uma cena de referência que desafia as coordenadas do tempo e do espaço, todas as situações racionais. [...] a conversa permite comunicar espaços, momentos, pessoas e os redistribui incessantemente” (SIVADON, 2013, p. 64). É nas conversas que se traçam os mapas, desfazendo os nós, desatando os impedimentos e trançando novas linhas, encontrando saídas.

Segundo Dumoulié, a potência do desejo é uma ascese, uma ética do acontecimento. Deleuze e Guattari irão apostar no desejo como possibilidade de investir no acontecimento à maneira dos estoicos: poder ser digno do que nos ocorre, sair dos estados da covardia, de temor ao risco; o sim ao desejo de domínio, ao desejo de potência e o não ao desejo de conservação. Deleuze e Guattari, “em Mil Plataformas, no intuito de insistir sobre a imanência e sobre o caráter transindividual do desejo, introduzem a noção de “plano de consistência” como campo de ação, configuração singular do desejo, sobre o qual se pode projetar um sujeito, de maneira a fazer um” (DUMOULIÉ, 2005, p. 177-8). Mas sabemos que o desejo também deseja a própria destruição, desejo de aniquilamento. Como isso ocorre, como o desejo pode desejar a sua destruição?

II. I – O desejo codificado: desejo e seu limite

Gilles Deleuze: E preciso ouvir a exclamação de Reich: não, as massas não foram enganadas, em determinado momento elas efetivamente desejaram o fascismo! Há investimentos de desejo que modelam o poder e o difundem, e que fazem com que o poder exista tanto ao nível do tira quanto do primeiro ministro e que não haja diferença de natureza entre o poder que exerce um reles tira e o poder que exerce um ministro.

Michel Foucault: as relações entre desejo, poder e interesse são mais complexas do que geralmente se acredita e não são necessariamente os que exercem o poder que têm interesse em exercê-lo, os que têm interesse em exercê-lo não o exercem e o desejo do poder estabelece uma relação ainda singular entre o poder e o interesse. Acontece que as massas, no momento do fascismo, desejam que alguns exerçam o poder, alguns que, no entanto, não se confundem com elas, visto que o poder se exercerá sobre elas e em detrimento delas, até a morte, o sacrifício e o massacre delas; e, no entanto, elas desejam este poder, desejam que esse poder seja exercido.

Se até agora vimos que o desejo é fluxo, passagem e devir, resta a questão, porque o desejo tornar-se ele mesmo opressor? Por que o desejo produz formações sociais repressivas? Na entrevista acima entre Deleuze e Foucault, fica evidente este caráter de um desejo de poder, que mina as potencialidades de quem deseja, um desejo sem ação, porque quem age é o outro “eu desejo, mas desejo que um outro aja por mim”. Se acordo com Dumoulié (2005), Deleuze e Guattari, mais uma vez seguindo o trajeto de Spinoza que se questionava por que os humanos combatem a favor da própria escravidão como se fosse sua libertação, os autores irão retornar a esta questão, afirmando que o fascismo não foi fruto de um engodo fazendo as massas de vítimas: ele foi desejado. O que se tem é o efeito do recalçamento, que “produz a má consciência, ou seja, um superego cruel e ainda mais recalçador”. O que Deleuze e Guattari mostram é que a característica desse recalque não é apenas um aspecto de um indivíduo em particular, mas se refere a uma origem política, social e não apenas subjetiva do processo. Desta maneira desejo também deseja aquilo que oprime e passa a amar a máquina social como se fosse sua própria salvação, “assim como o capitalista se esfalha trabalhando não para si, nem para a família, mas para a imortalidade do sistema” (DUMOULIÉ, 2005, p. 290).

Para Deleuze e Guattari, o desejo é agenciamento entre coisas, entre pessoas, entre pessoas e coisas; ocorre no plano do indivíduo e do coletivo. Não é apenas o vínculo entre dois, mas um agregado; não é um afeto que se tem ou deixa de ter: ele atravessa os corpos e tornar-se uma máquina desejante, criando, se proliferando,

o que torna o desejo também político. O desejo não é contrário às forças de repressão social e seus vários governos, o desejo também está ali, isso também obedece a máquina desejante. “Os grandes momentos da história são como tipos de soberania que bloqueiam a potência do desejo e o constituem em sistema de poder. [...] toda máquina social, embora nascida de uma combinação de máquinas desejantes, provoca a repressão do desejo através de uma certa forma de codificação” (DUMOULIÉ, 2005, p. 285-6). Mas que tipos de codificação podem reprimir o desejo? Que movimento é esse que é capaz de tornar o desejo que é fluxo em um sistema de códigos?

Sendo o desejo um processo político e histórico, Deleuze e Guattari afirmam que as máquinas sociais pré-capitalistas são inerentes ao desejo na medida em que elas codificam seus fluxos, “codificar o desejo – e o medo, a angústia dos fluxos descodificados – é próprio dos *socius*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 185). É possível mostrar três grandes momentos históricos de codificação do desejo, logo de repressão e de controle, representados pelos códigos: territorial ou “selvagem”, despótica ou “bárbara” e, finalmente, capitalista.

No primeiro tipo de codificação do desejo, a máquina territorial/selvagem, o corpo produtivo é a terra, onde se tenta traçar uma superfície de registros dos fluxos e dos grupos. A lei não é a troca, mas a demarcação. Há vários rituais de demonstração de coragem para pertencer ao grupo, como as tatuagens e escarificações, ritual de crueldade que marca no corpo o código e a lei. Isso, “como mostrou Nietzsche em Genealogia da moral, tinha como objetivo fabricar uma memória para o homem, fazer dele “um animal capaz de prometer” (DUMOULIÉ, 2005, p. 285-6). O desejo aqui é marcado pela falta diante da memória e da promessa. Prometer fidelidade ao se permitir a violência e crueldade aplicadas ao seu corpo, deixando-se marcar pelo grupo, desejo de pertença? Desejo de produção e reprodução social, marcar o corpo para ser capaz de linguagem. Primeiro recalque do desejo, marcar o corpo para não esquecer o grupo. “É por isso que os fantasmas são fantasmas de grupo. É o investimento coletivo de órgãos que liga o desejo ao *socius* e reúne num todo, sobre a terra, a produção social e a produção desejante” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 189).

O segundo codificador de desejo é constituído pela máquina despótica/bárbara e produzirá uma nova aliança e nova filiação: o déspota se opõe às alianças antigas e se filia a deus, e todos devem segui-los. De acordo com Deleuze e Guattari, o déspota é o paranoico que arrasta consigo uma série de grupos perversos

espalhando sua glória e impondo seu poder, por onde eles passam irão ter em seu cortejo “doutores, padres, escribas, funcionários [...] para formar um novo *socius*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 256). Com o déspota, a máquina social mudou completamente: os códigos do povo primitivo já não funcionam mais, as formas de dívidas tornam-se tributos; não apropriação do corpo da terra, mas apropriação de toda a mais-valia, poder absoluto do déspota, produzindo “um monoteísmo no horizonte do despotismo: a dívida *deve* dívida de existência, dívida da existência dos próprios sujeitos [...] o devedor não para de pagar, porque pagar é um dever, mas emprestar é uma faculdade” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 256). No sistema despótico já não se grava a memória na pele, como ocorria na sociedade primitiva, é pela fala e pela escrita que será produzida a memorização da lei do *socius*. “A escrita, primeiro fluxo desterritorializado, e bebível: ela escorre do significante despótico. [...] o signo que deveio letra. O desejo já não ousa desejar, deveio desejo do desejo, desejo do desejo do déspota. [...] o corpo não mais se deixa gravar, [...] mas se prosterna diante da gravura do déspota, o novo corpo pleno” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 273). Inscrição da lei, não mais na carne, mas através da língua: “os signos já não se inscrevem em plena carne, mas sobre pedras, pergaminhos, moedas, listas” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 280). A lei não é uma proteção contra o déspota, mas ela é a própria invenção do déspota.

Finalmente, o terceiro codificador do desejo, herdeiro do último sistema, alicerçado no fim do estado despótico, o capitalismo provocou uma situação absolutamente nova de decodificação e de desterritorialização: de um lado, o capital e, do outro, a massa dos trabalhadores. Neste sistema é preciso que o desejo esteja desterritorializado e os fluxos descodificados. É um sistema completamente esquizofrênico: “ora, o desejo é por essência esquizofrênico. Por que é que não se pode considerar o capitalismo a política ideal do desejo? Por que, ao contrário, é a pior das formações sociais? (DUMOULIÉ, 2005, p. 286-7). Porque o capitalismo sobrevive de contradições: de um lado ele contraria o próprio movimento e ao mesmo tempo reprime a “carga esquizofrênica que produz”. Nada escapa a seus códigos, “a literatura, a arte, a invenção científica, o delírio esquizofrênico, são imediatamente tomados em sistemas de interpretação, de análise, de controle, que tendem a reduzi-los e conjura-los” (DUMOULIÉ, 2005, p. 287-8). Não mais inscrição na carne, nem mais contrato, nem memória, mas inscrição de códigos de interpretação, produção de mecanismos de explicação:

[...] falar não serve mais para dizer coisas em que se deva crer, mas que é preciso fazer: os “competentes”, os “tecnocratas”, detentores da axiomática, designam os objetivos. [...] o fenômeno próprio do capitalismo que é o fato de as forças de antiprodução, forças, portanto de morte para o desejo, se tornarem interiores à produção. [...] Exército, burocracia, máquina governamental, publicidade, tudo isso são forças de antiprodução que absorvem a mais-valia [...]. Superprodução inútil e aumento da carência são as duas maneiras próprias do capitalismo para desviar e reprimir o desejo (DUMOULIÉ, 2005, p. 287-8).

O desejo não para de ser investido nestas máquinas de controle e de poder; o desejo atravessa. Ele é capturado e codificado nos sistemas de produção social, dos primitivos aos capitalistas. O desejo produz ao mesmo tempo máquinas “desejantes, sociais e técnicas”, de acordo com Deleuze e Guattari. No capitalismo já não impera mais a crueldade e o terror, mas o cinismo acompanhado de piedade: “mas sobretudo diante dos perigos da decodificação e da desterritorialização, o capitalismo realiza incessantemente reterritorializações fictícias, mortíferas e eminentemente repressivas. E o núcleo de todo esse sistema repressivo, [...] é a família que encerra o desejo na rede da máquina edípica” (DUMOULIÉ, 2005, p. 288-9).

Diante de tais condições, quando vimos que o desejo é capturado para investir inclusive em máquinas de destruição, como é possível dizer que o desejo é revolucionário? Deleuze aponta que o desejo é inocente, ele não tem objetivo, ele não quer nada, nem mesmo quer a revolução. O que o desejo deseja é seguir produzindo, quer dar vazão aos fluxos e por isso mesmo ele é revolucionário, por não ter meta. Por isso em cada regime social, o desejo será capturado de acordo com as macropolíticas conscientes, econômicas, políticas e religiosas, e com as micropolíticas inconscientes, moleculares, gerando regimes de poder e controle, pois os regimes macropolíticos querem manter suas estruturas e estados de poder. Desta maneira haverá conflitos em todas as sociedades entre máquinas de desejos revolucionárias e máquinas de controle.

Mas, máquinas de desejo podem destruir as máquinas sociais, como apontou Foucault: “onde há poder, há resistência”. O desejo não deixa de desejar, ele pode ser impedido, barrado, desviado, direcionado, mas não destruído. O desejo se instala tanto na máquina de guerra, que são movimentos nômades, bem como nas grandes máquinas do Estado. Essas máquinas vivem em conflito. As máquinas de guerra/nômades são opostas às máquinas de Estado e se instalam nas organizações capitalistas através de “grupos, minorias, indivíduos, artistas ou criadores e inventam novas linhas de fuga. Trata-se de outras máquinas de guerra que liberam os fluxos do desejo e despertam, no corpo social repressivo, as micro rachaduras que alimentam a

grande linha de rachadura, que outra não é senão a do desejo” (DUMOULIÉ, 2005, p. 290-2).

O desejo é capturado por que ele não tem meta, as máquinas de Estado capitalista se aperceberam disso e trabalham sobre os fluxos de desejo, instaurando, instigando, capturando desejos. “Em suma, a teoria geral da sociedade é uma teoria generalizada dos fluxos; é em função desta que se deve estimar a relação entre a produção social e a produção desejante, as variações desta relação em cada caso, os seus limites no sistema capitalista” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 348).

Mas afinal, como somos capturados pelas máquinas capitalistas, como o desejo em nós se deixa aprisionar, como passamos a desejar nossa própria escravidão? Deleuze e Guattari (2010) mostram que códigos como, o sujeito, o objeto e o prazer tornam-se os três erros e limitações do desejo. “Não somente porque o bloqueia, e o “re-territorializa’, mas também porque o reduz de novo à experiência da ‘carência’ (de um prazer, de um objeto, de um ser-sujeito cuja falta se sentiria), ao passo que, muito ao contrário, o desejo excede esses blocos de alvenaria ou essas depressões de intensidade” (DUMOULIÉ, 2005, p. 178-9). Diante desses três erros/limitações do desejo, Édipo será a operação de captura. Ele é “este limite deslocado ou interiorizado no qual o desejo se deixa prender. O triângulo edipiano é a territorialidade íntima e privada que corresponde a todos os esforços de reterritorialização social do capitalismo [...] é o representado deslocado do desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 353-4). Vigora a má consciência, como já foi visto. Através do catolicismo, com o pastorado, e da reforma protestante, o que se prega é o ódio contra a vida, contra tudo o que é livre e tudo o que flui. A depressão e a culpa são meios de contágio que nos vampirizam, sugando toda nossa vitalidade:

[...] a neurose como única doença, que consiste em tornar doentes os outros
 [...] a dupla direção dada ao ressentimento, volta contra si mesmo e projeção
 contra o outro: o pai morreu, a culpa é minha, quem o matou? A culpa é sua
 [...] o abjeto desejo de ser amado, o choramingo de não sê-lo o bastante, de
 não ser compreendido. [...] redução da sexualidade ao “pequeno segredo
 sujo”, toda essa psicologia do padre [...] encontram em Édipo sua terra
 nutritiva. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 357).

Deleuze e Guattari (2010) afirmam que não é a psicanálise quem inventa Édipo. Ele é um produto social; o que a psicanálise faz é dar uma territorialidade para ele. A família na sociedade capitalista tornou-se a reguladora e detentora das ressonâncias sociais. Ela é a fabricante e instigadora da má consciência,

fábrica de produzir culpados. Mas isto também é apenas um aspecto de toda a máquina social, sempre engendrada, prestes a capturar o desejo. E seguimos acreditando que desejo é falta porque não paramos de desejar; mesmo o desejo de nada ainda é desejo de falta. O mundo racional sufoca/borra o desejo. Porque a razão nos coloca em domínio de nós mesmos, e o desejo não se domina, não somos nós que o desejamos, é ele que deseja em nós. Por isso Artaud grita. Porque não consegue mais deixar o desejo passar, cria o corpo-sem-órgãos como tentativa de paralisar os órgãos para que parem de impedir o desejo de seguir.

É preciso, desta maneira, de acordo com estes autores, sair do ciclo de culpabilização e má consciência, propondo uma esquizoanálise, análise crítica dos contratos sociais e dos investimentos do desejo como captura, para a partir daí reverter todo “teatro da representação” e correr na “ordem da produção desejante”. A proposta é de uma ascese, da criação de um campo de experimentação: “a ascese é uma atitude ou uma postura que põe o corpo em um estado de intensidade e de receptividade que lhe permite entrar em conexão com fluxos e gerenciamentos de desejo incorporais e impessoais” (DUMOULIÉ, 2005, p. 178-9).

II. II – Deixar o desejo fluir

Nada mais difícil do que deixar a natureza agir

Fernand Deligny

Não interpelar, mas permitir

Peter Pál Pelbart

Vimos que o desejo é inocente e não tem nenhum objetivo, o desejo não tem alvo, se nada o barrar, seguirá como rio, líquido, fluxo, baba. Mas como libertar o desejo de suas capturas, como tirá-lo das armadilhas, do Estado, da família, da linguagem, dos estratos macropolíticos, que usam e abusam do desejo e sugam sua vitalidade? Como livrar-nos de nossa vampirização demoníaca de sugar a vitalidade para investir naquilo que já está morto? Como afinal libertar o desejo das garras da morte, da neurose e da culpa?

Deleuze e Guattari propuseram investir no desejo não por sua captura, investir em campos de experimentação. Mas para isso há uma longa preparação que encontraram na proposta da esquizoanálise: não uma corrente a mais de captura, mas de experimentação, de investigação, de crítica e invenção de possibilidades, porque, afinal, o desejo é apenas fluxo, intensidade. É preciso seguir seus rastros, seus desvios, suas capturas, suas prisões e, principalmente, suas linhas de fuga, de saídas, de encontros, potencialização, aumentando a proliferação da vida. O tipo de análise que a esquizoanálise se propõe não sobrevém aos elementos, nem mesmo conjuntos, nem sujeitos ou relacionamentos ou estruturas. Ela só incide em “lineamentos, que atravessam tanto os grupos quanto os indivíduos. Análise do desejo, a esquizo-análise é imediatamente prática, imediatamente política, quer se trate de um indivíduo, de um grupo ou de uma sociedade” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 77-8).

Com Spinoza, Nietzsche, Deleuze e Guattari, compreendemos que não avaliar o desejo não significa deixá-lo à deriva do que lhe acontece. Também não se trata de domá-lo, controlá-lo. Para esses autores existe toda uma ascese do desejo. É preciso em primeiro lugar libertar o pensamento de todas os enganos e fanatismos. Deleuze e Guattari compreenderam que Spinoza analisou muito profundamente todos os sentimentos que empobrecem e escravizam a vida. Indo ao limite dessa análise conseguiu encontrar “até na esperança e na segurança, o grão de tristeza que basta para fazer delas sentimentos escravos [...] pois é aos escravos, não aos homens livres, que damos recompensas por boa conduta” (DELEUZE, 2002, p. 32).

Para os autores, o desejo está entrelaçado com uma filosofia econômica, estética e ética: movimenta e oferece vitalidade aos fluxos econômicos passando através dos poderes, alimenta inclusive as forças que o oprime. Mas, como é sempre revolucionário, nunca deixa de afirmar-se. O desejo é sempre um emaranhado de linhas coletivas e individuais; há sempre uma conexão de fluxos e cortes. Ater-se à expressão do desejo é direcionar para a composição desse emaranhado de linhas que se cruzam, se conectam e se quebram. Todas as linhas são vitais; por isso, cristalizar-se em uma única linha poderá ser fatal, aprisionando a vida, impedindo todos os processos criativos e inventivos, barrando todas as possibilidades de se inventar outro. Em um momento ou outro sempre somos capturados pelas linhas territoriais de segurança, o “familiarismo”, como Deleuze e Guattari gostam de chamar. A linha dura da família é a primeira a entrar pela porta do consultório: antes de encontrar-me com uma vida que se apresenta, sua família se adianta, a “minha família”, linha endurecida pela posse, apego,

culpa, segurança, afetos que vão entristecendo e tirando as possibilidades de vir a ser outro, de experimentar saídas, criar rachaduras.

Ainda que aprisionados as linhas duras, territoriais, somos compostos por várias outras linhas que não deixam de se impor sobre nós. Somos o paradoxo que, de um lado, deseja a liberdade, mas, de outro, não abre mão da segurança, apegos ao “eu”, às coisas, a outro; é sempre um jogo, um confronto conosco, entre o instinto de conservação, de segurança e conforto contra nossa vontade de potência, de risco, de desafio. Na clínica este confronto aparece com certo destaque. Por um lado o desejo de ser singular, único, vontade de diferir-se e ser livre, de outro a vontade de apego, de ter segurança, como mostra esta fala “eu não abro mão da minha liberdade, nunca mais vou fazer isso. Mas era bom, também ter alguém pra cuidar, proteger, hoje eu não tenho isso, mas tenho minha liberdade, eu sou carente, ai como eu sou contraditória”⁸. Lawrence (2010) vai dizer que esse conflito é efeito de nossa civilização, à qual estamos presos e da qual não podemos escapar. São os efeitos da civilização que tentaram nos destituir do animal que ainda habita em nós. Somos conflitos, processo, não podemos permanecer o mesmo. Mas insistimos em dizer eu, isso também é uma ilusão, uma utopia, porque “nunca poderei saber onde está minha integridade, minha individualidade, meu eu. Isso somente significa que fabriquei uma ideia sobre mim mesmo e que estou tentando adaptar-me a este padrão [...] você pode colocar você mesmo num espartilho ideal. Mas mesmo em relação a espartilhos ideais, a moda muda” (LAWRENCE, 2010, p. 34).

A proposta de desejo como rizoma e como processo mesmo da vida foi pensada por estes autores em contraposição às teorias alienantes da vida, contra as teorias que fazem ressonância ao poder capitalista, transformando os homens em escravos constantes da vontade. “Deleuze e Guattari formularam que o capitalismo não era apenas um modelo econômico, mas um modelo que produz um tipo de subjetividade, um tipo de desejo, um tipo de produção, de casal, de família, de relacionamentos sociais” (KAMKHAGI, 2005, p. 121). Então, desvendar o desejo nada tem a ver com buscar a verdade de cada um, mas ter a possibilidade de libertá-lo de toda banalidade e mesquinha do poder, para que a vida possa seguir seu fluxo, porque “é o próprio sujeito do desejo quem posiciona os elementos, coloca-os uns ao lado de outros, encadeia-os” (LARRAURI, 2000, p. 76-7).

⁸ Vinheta da fala de uma paciente/cliente/analisante.

Não paramos de desejar porque não paramos de fazer conexões, agenciamentos. Em realidade, não paramos de nos diferir porque o desejo nesta perspectiva é um processo que produz, não um estado que pertence ao sujeito, ou que lhe está oculto, mas pode ser compreendido como estados de fluxos que o atravessam. A cada conexão que um corpo realiza em decorrência de outros corpos, ele será modificado; já não é mais o mesmo, mas o resto de um encontro, inversão dos valores, não mais o sujeito desejante, mas o sujeito como resto do desejo, como sobra, “então o sujeito, produzido como resíduo ao lado da máquina, apêndice ou máquina subjacente da máquina, passa por todos os estados do círculo e de um círculo ao outro. O próprio sujeito não está no centro, ocupado pela máquina, mas na borda, sem identidade fixa, sempre descentrado, concluído dos estados aos quais passa” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, 33-5).

Por isso, ao desejo nada falta, é conexão/fluxo/corte, desejo é máquina conectada; não se trata de realidade psíquica, mas de real, produção de vida, efeitos do confronto dos corpos, das máquinas desejantes. É sempre o efeito de superfície da composição e decomposição dos encontros. Nós não paramos de conectar com outros corpos, sejam pessoas, coisas, pensamentos, e neste confronto já não somos os mesmos. O eu torna-se uma ilusão, uma doce utopia, uma necessidade de localização, uma ilusão de realidade contra o real. É preciso desfazer-se deste eu, pois esta seria uma das possibilidades de liberar o desejo, posto que:

O real não é impossível; ao contrário, no real tudo é possível, tudo devém possível. Não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito; é a organização molar que destituiu o desejo do seu ser objetivo. Os revolucionários, os artistas e os videntes se contentam em ser objetivos, tão somente objetivos: sabem que o desejo abraça a vida com uma potência produtora e a reproduz de uma maneira tanto mais intensa quanto menos necessidade ele tem (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p. 44-5).

Fizeram-nos acreditar que o real gera a loucura, ou será a loucura que se permite penetrar pelo real? O real são todas as possibilidades de vir a ser, de inventar. É dele que nasce a realidade, por isso precisamos dos contornos e das linhas mais molares, precisamos de um nome, uma casa, de contornos, precisamos nos chamar de eu. A questão, no entanto, é quando estes contornos passam a ser a única linha aceitável, nos levando a acreditar em um único eu, em valores morais universais, em formas que não aceitamos e em que nem acreditamos. A que artistas e filósofos contemporâneos como Artaud, Nietzsche, Deleuze e Guattari nos convidam é dar-se conta deste caráter

de enganos sobre os universais, libertando o desejo destas máscaras e prisões: órgãos, rosto, nomes, eu, máquinas de Estado, amor, família, pai, mãe. Libertar o desejo é também poder viver as contradições. O processo civilizatório fez de nós seres racionais, mas esqueceu do bicho que nos habita. O que a civilização fez até agora foi criar ideais de homem, o que Nietzsche condenou brutalmente. Mostrando que só criamos ideais, é preciso acabar com os ideais, e ele propôs que criássemos o além-homem, outro homem, não o homem ideal, mas outra espécie de humanidade. E Lawrence nos mostra que é preciso deixar os ideais racionais para começar a viver, assim como ocorre com um personagem no romance:

[...] um personagem num romance tem que viver, ou não é nada. Nós, da mesma maneira, na vida, temos que viver, ou não somos nada. O que queremos dizer com viver é, de fato, tão indescritível como o que queremos dizer com Ser. Os homens enfiam ideias dentro de sua cabeça, do que querem dizer com Vida, e então começam a cortar a vida de acordo com um padrão. Às vezes vão ao deserto para procurar Deus, às vezes vão ao deserto para procurar dinheiro, às vezes é vinho, mulher, canção, e de novo, água, reformas políticas e votos. Você nunca sabe o que virá em seguida: matar seu vizinho com bombas horrendas, usar gás que arrebenta com os pulmões, ou apoiar uma casa de Crianças Abandonadas, ou pregar Amor infinito, ou ser co-responsável em um divórcio. Nesses caos violento precisamos de algum tipo de guia. Não adianta inventar Não Farás. [...] Você pode amar uma mulher como homem vivo, e você pode estar fazendo amor com uma mulher como homem completamente morto em vida. [...] Estar vivo, ser homem vivo, ser homem vivo por inteiro: esta é a questão. [...] você pode desenvolver um instinto pela vida, se você quiser, em vez de uma teoria do certo e errado, bem e mal. [...] podem ser dadas todas as oportunidades, quando compreendemos que a vida mesma, e não a segurança, é a razão para viver. (LAWRENCE, 2010, p. 35-6).

Estamos em busca deste homem ideal em nós e no outro. Na clínica os pacientes chegam em busca deste ideal, nada menos do que este ideal. Esta busca se prolifera em todos os espaços sociais, regido por uma classe dominante que criou um tipo de homem ideal, com o qual todos, de um modo ou de outro, se identificam. Essa mesma classe inventa também paraísos artificiais, instigando massivamente o desejo como falta. O perigo é o sentimento constante de insuficiência. Número de bens materiais não é suficiente, o número de publicações, de produções acadêmicas, de aulas, de amigos, eterno discurso: “não alcançarei este ideal que tanto almejo ser, porque nunca sou suficiente”. Nosso desejo é sequestrado pelo consumismo e estrelismo, desejo de sucesso, de fama e de ser maior. “O problema do *socius* tem sido sempre esse: codificar os fluxos do desejo, inscrevê-los, registrá-los, fazer com que nenhum fluxo corra sem ser tamponado, canalizado, regulado” (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p. 50-1)

Segundo Deleuze, Lewis Carroll efetua, por conta própria, uma operação inaugurada pelos estoicos, longe das profundidades, para atravessar as superfícies. “Alice não pode mais se aprofundar, ela libera o seu duplo incorporal. É seguindo as fronteiras, margeando a superfície, que passamos dos corpos aos incorporais.” (DELEUZE, 2011, p. 11). São os efeitos de superfície que estamos propondo pensar no exercício da clínica. Não, o desvendar de um inconsciente, oculto, recalcado, mas traçar linhas do desejo na superfície, no transbordar, no esbarrar os corpos “não mais penetrar, mas deslizar de tal modo que a antiga profundidade nada mais seja, reduzida ao sentido inverso da superfície. De tanto deslizar passar-se-á para o outro lado, uma vez que o outro lado não é senão o sentido inverso” (DELEUZE, 2009, p. 10).

Se é seguindo as fronteiras, margeando as superfícies, se compreendemos que os corpos não param de se transformar, de se tornar outro, poderemos dizer que o corpo-sem-órgãos é este entre fronteiras? Como já foi dito, os corpos produzem fluxos que ultrapassam seus limites, todo o corpo: a fala, a baba, o suor, a lágrima, o grito, fluxos menstruais, fluxos de esperma, fluxos cheiros. O corpo não para de transbordar. Ao que não para de expandir os limites do corpo, Deleuze e Guattari, se utilizando de uma expressão de Antonin Artaud, chamaram de corpo-sem-órgãos. É através dele que o corpo transborda e, ao espalhar-se, ele dá passagem para o campo de invisibilidade, em um processo que faz visível o invisível.

Em uma passagem de suas aulas, Claudio Ulpiano (2012) afirma que o canto dos pássaros são fluxos que transbordam. Ele esclarece que, de acordo com Olivier Messiaen, músico que estuda o canto dos pássaros, há cantos interessantes como aquele da espécie dos “Tordos”, que cantam sem que seu canto esteja destinado a algo; é um canto muito específico, ao contrário de outros tipos de canto que o mesmo pássaro emite. Claudio lembra que os pássaros, assim como outras espécies de animais, são territoriais, mas essa territorialidade é sonora, de forma que eles possuem tipos distintos de cantos: cantam para alertar, para acasalar, para criar territórios. Aquele canto específico é puramente estético; são pássaros que cantam para o crepúsculo, para a aurora. Ao emitir esse canto, lembra Ulpiano, esses pássaros estão criando algo muito específico, estão dando sonoridade para o crepúsculo.

À medida que o crepúsculo se intensifica em cores, mais belo se torna o canto do pássaro. Dar sonoridade àquilo que é insonoro (crepúsculo) é tornar audível o inaudível. O pássaro ultrapassou seu orgânico, ele transbordou, ele criou um campo

rítmico que é uma forma de existência não orgânica. O corpo-sem-órgãos é este corpo que nada tem a ver com o orgânico; aliás o organismo o aprisiona. Para deixar que estes fluxos de intensidade transbordem o corpo, o corpo-sem-órgãos precisa estar acionado.

Acionar o corpo-sem-órgãos é muito arriscado, inclusive para os pássaros, posto que eles ficam vulneráveis aos perigos da floresta quando cantam para o crepúsculo, podendo ser atacados por seus predadores sem perceber. Para nós humanos, ele pode ser fatal em casos de falta de prudência. Muitos enlouqueceram, outros embarcaram em um viagem sem volta. Todavia, não dar passagem para ele, não acioná-lo também é arriscado. O risco é fazer da vida um lugar seguro e morno, repetitivo e duro, efeito mortal dos afectos, lugar onde a vida vai minguando a cada recusa do corpo-sem-órgãos. Nós também não estamos constantemente marcando território? Marcar território é necessário para nosso corpo orgânico, mas deixar de criar o corpo-sem-órgãos pode ser fatal para o novo corpo, inorgânico, corpo impessoal.

Para outros, encontrar o corpo-sem-órgãos é perder o corpo, romper com a forma, visão/percepção limitada, como se fossem dois campos opostos e rivais. Porque, de acordo com Deleuze e Guattari, há dois registros: o da forma e o das forças, os quais são inseparáveis. O registro das forças é campo das intensidades, da avaliação estética, é o que estimula nossa potência de criação. O registro das formas é o campo da percepção, das representações, é o que nos organiza enquanto corpo, enquanto sujeitos. São registros que funcionam simultaneamente. Quem separa esses registros é o campo do poder, que pretende rejeitar o campo dos afectos, das intensidades, dos corpos-sem-órgãos.

Desejo e corpo-sem-órgãos são produções de mundo, imperceptíveis aos órgãos habituados ao campo da representação. Sair do hábito, “nosso de cada dia”, eis a primeira tarefa de uma clínica esquizoanalítica ou clínica ateliê. O desejo não desiste, ele insiste; por isso não paramos de dobrar sobre nós mesmos, por isso não paramos de dar formas, cada vez mais inéditas; por isso não paramos de nos surpreender, de nos assustar, de temer; por isso às vezes nos apegamos a uma forma dada por medo daquilo que não podemos ver. Onde há corpo-sem-órgãos, há desejo; o desejo passa, deixa passar e se mantém em constante fluxo. Podemos dizer que o corpo-sem-órgãos é imprescindível ao desejo, um não se agencia sem o outro. O corpo-sem-órgãos é veículo de passagem, é a via por onde escorre os desejos. Somos este emaranhado de fluxos, de vibrações, campos corporais, mas também incorporais. Conseguir transitar por entre estes campos é um desafio.

Estamos entre dois mundos, ou melhor, em dois campos inseparáveis, dois lados da mesma moeda. De um lado, o corpo, o organismo, o comportamento, o eu: nossa Razão, percepção, consciência. Do outro lado, nossa força, intensidade são os fluxos do corpo, é aquilo que nos destitui do eu, da razão, é inconsciente, e este é uma fonte inesgotável de afectos. É aqui que está a vida. O inconsciente é esta força da vida que nos atravessa constantemente.

Atentar-se para este campo inesgotável dos afectos que é o inconsciente é dar passagem para a vida, não apenas como uma instância orgânica, mas como aquilo que não para de se criar e se produzir. A vida ainda não vivida, ainda não corporificada, mas que tem existência, que tem intensidade, que não para de transbordar dos corpos, através dos fluxos desejantes e do corpo-sem-órgãos. Só um organismo muito engessado, muito cristalizado, já não deixa a vida passar, porque vida é isso que passa, que não para de passar, que não para de insistir.

Uma vida é um campo de aceleração, de parada, de sedentarismo, de aceleração novamente, de intensidades que não param; uma vida é um campo em constante devir. Então, a clínica é sempre o encontro com uma vida, composta de múltiplas linhas. São as cartografias dessas linhas que seguimos, que questionamos, que tentamos às vezes ajudar a desfazer: linhas de uma vida. Não se trata de um encontro com um eu, uma profundidade obscura, apenas com linhas de uma vida. Encontro que é um desafio.

Desafio porque, neste campo, como espaço que permite ser crítico/ético e estético, entro em contato com intensidades que pedem passagem. Terreno fértil para a vida, mas também terreno árido, às vezes duro. Neste espaço temos que entrar em contato com corpos endurecidos, aprisionados, cancerosos, muito temerosos de perderem sua territorialidade e que já estão em ruínas. Ou com corpos que criam estratégias e mudam de forma constantemente. Há também os guardiões das formas que não param de inventar artifícios de captura e aprisionamento do desejo.

A clínica ateliê se propõe criar campos de experimentação, campo de escuta deste sujeito que muitas vezes chega completamente racional, impedido de dar passagem aos afectos; de tanto ter razão acaba por embrutecer o pensamento, tornando-se incapaz de tomar decisões, ou toma decisões bastante prejudiciais e se enrosca cada vez mais em situações sem saídas. Endividam-se, metem-se em relacionamentos destrutivos, empobrecem os afectos, as intensidades, e vivem como se a vida fosse uma condenação. Se enrolam em tramas cada vez mais complexas e sem sentido, nunca tem

tempo, nem dinheiro, nem prazer, vivem à mercê de um risco sem vida, aventuram-se dentro de círculo, não respiram novos ares, se alimentam da repetição: o desejo foi capturado, aprisionado em signos dos mais empobrecidos. A primeira tarefa da clínica então é trazer vento fresco. Primeiro passo, respirar ares novos. Mas isso não deve ser uma regra. São indicações, possibilidades, não preceitos. Por que esta clínica se compõe de experimentação em ato. A cada cena vai traçando linhas de cada encontro, é o local de mapear vidas, acontecimentos, pois o “mapa é a distribuição de impasses e abertura, de limiares e clausuras, que necessariamente vai de baixo para cima, [...] o inconsciente já não lida com pessoas e objetos, mas com trajetos e devires; já não é um inconsciente de rememoração, porém de mobilização, cujos objetos, mais do que permanecerem afundados na terra, levantam vôo” (DELEUZE, 1997, p. 75)

CAPÍTULO III – O QUE PODE A CLÍNICA?

EXPERIMENTAR PARA ALÉM DO POSSÍVEL

Nietzsche pensa o mundo [...] ele pensa o mundo para libertar o pensamento, obrigando-o não a abdicar, mas a pensar mais do que é capaz de pensar, outra coisa que não o seu possível.

Maurice Blanchot

Não é preciso estarmos em cima de um palco para haver teatro. Suprimimos o palco e a sala que são substituídos por um local único, sem barreiras. Há uma comunicação direta entre o espectador, você, e o espetáculo, eu e aquilo que digo e faço. Você está colocado no meio da ação, é envolvido por ela e afetado.

Antonin Artaud

O ovo continua a envolvê-la, como mortalha, mas já é o começo do outro pássaro que nasce imediatamente após a morte. Nem chega a haver intervalo. É o festim da vida e da morte entrelaçadas.

Lygia Clark

Deus deu a forma. Os artistas desformam. É preciso desformar o mundo: Tirar da natureza as naturalidades. Fazer cavalo verde, por exemplo. Fazer noiva camponesa voar – como em Chagall. Agora é só puxar o alarme do silêncio que eu saio por aí a desformar. Até já inventei mulher de 7 peitos para fazer vaginação comigo (...)

Manuel de Barros

Assim, a arte é o lugar da insatisfação e da insegurança. Ela tem um nome: destruição de si mesmo, desagregação infinita, e um outro nome: ventura e eternidade.

Blanchot, 1997

A criação é uma ficção de Deus

Simone Weil

As falas acima ecoam em mim para expressar ao leitor o prelúdio do campo de experimentação. Experimentar e inventar se conjugam, pois não há invenção sem experimentação. Campo este que possibilita ir além, porque não se experimenta para permanecer o mesmo. O que fui aprendendo com os autores que aqui me auxiliaram é que o pensamento tem o intuito de diferir; pensar é desdobrar-se, é inventar mundos, territórios ainda não habitados, ainda não vividos. Pensamento e criação são

indissociáveis. Neste capítulo recorro aos artistas para mostrar que a criação, assim como o desejo, não para de se impor. Criar é uma aventura da vida sempre inusitada, um devir infinito. Pensar a clínica como ateliê é pensá-la como campo de experimentação, experimento de si, experimento da escuta, experimento de ruptura com o eu, com os lugares dados, mudanças de territórios e invenção de outros.

Sendo assim desejo mostrar o processo de criação como ruptura; não se cria sem antes experimentar uma ruptura de si mesmo. Ao longo desta tese houve muitas rupturas nesta pesquisadora. O ato de pesquisar também tornou-se inventivo. Fui descobrindo que o inventivo, antes de tudo, é destruidor: de valores, de modos de vida, de poder olhar para o mundo e as coisas do mundo por outras perspectivas. A princípio o abismo era algo desconhecido para mim, mas agora ele passa a fazer sentido: o abismo é a passagem de um eu, de um si cognoscível, para um incógnito, um não saber, puro desejo de se lançar, ao nada, a um por vir, a um devir. Isto é criar: antes de mais nada, desfazer, desmontar, limar. Para alguns pode ser fatal e por isso não se permitem ir muito além, mas criar é inevitavelmente ir além de si, não mais o possível e sim o impossível.

Com Rolnik, fui descobrindo momentos de passagens, seja a partir de seus textos, seja a partir de suas falas em aula ou na orientação. No início do doutorado, muitas rupturas já tinham sido realizadas, mas havia ainda muito de recalcado, muitas barreiras por se quebrarem e as vezes é preciso mais do que sutilezas, é necessário que seja à maneira nietzschiana, a marteladas, para que o invólucro se rompa. Claro que cada corpo só pode permitir a ruptura que aguenta. Mas a criação não surge se o corpo não se permitir ir além de seus limites.

Com Ligia Clark, a partir de Rolnik (2002), descobri esse processo de ruptura. Esta artista criou as sessões de “estruturação do self”. A realidade da arte foi alterada, rompida. A artista abriu as portas do seu apartamento onde artista e cliente produzem a criação; o cliente se despe e se deita em um colchão, ela vai passando aquilo que ela denominou objetos relacionais. ROLNIK (2002) esclarece que a intenção da artista era produzir um campo de experimentação: “segundo a artista, o significado do objeto nesse caso depende de seu uso assim como da experiência corporal que dele faz cada espectador, uso e experiência que são múltiplos” (ROLNIK, 2002, p. 2).

Experimentar é se permitir, antes de mais nada, se perder, se desestruturar. O que estava em jogo não era uma nova estética, mas o processo de criação que implica sempre a ruptura com a ordem dada; inclusive a organização do eu

precisa ser abalada, para que possa ir além de si, para que possa torna-se outro. O que Lygia propunha, de acordo com Rolnik (2002), não era nem terapêutica nem arte, mas processos de criação. E não é isso que se busca em um processo de análise, ruptura? Romper com a neurose, romper com os mecanismos que já não funcionam mais, romper com o sofrimento, com o involucro de si?

No primeiro capítulo vimos como a psicologia se estruturou a partir de uma certa verdade científica e depois como Foucault criticou as grandes instituições; no final deste mesmo capítulo retornamos a Nietzsche, que nos esclarece então o nascimento de uma nova cultura, uma nova maneira de pensar, de entender o mundo e de se posicionar diante da vida. As verdades absolutas deixam de ter força, as normas se modificam, nascia a pós-modernidade. No presente capítulo sigo o caminho dos artistas contemporâneos. Nietzsche já anunciava que são eles os grandes inventores, os que têm a capacidade de reinventar o mundo, e seu convite se estende para que nós mesmos sejamos artistas. A clínica ateliê busca nesses artistas saídas, verificando seu modo de agir, pensar e produzir mundos.

Rolnik (2002) lembra que o singular em Clark era a possibilidade de um espaço híbrido entre clínica e arte, mas que muitas de suas propostas estavam em acordo com os processos de criação dos novos artistas contemporâneos. As ebulições dos novos tempos, com o processo de industrialização e tecnologias, desencadeou um ritmo sem precedentes para a vida e, conseqüentemente, os artistas, não mais contemplativos, passam a propor novos modos de representação, de produção e criação.

Mudanças acentuadas pelo pós-modernismo, que nasce em um contexto desacreditado do divino, com o neoliberalismo se instalando a todo o vapor e o capitalismo proliferando viroticamente. O contexto é de mudança, provocando a necessidade de inventar novos modos de subjetivação, novas ciências, novas formas de expressão. O pós-modernismo foi uma dessas denominações que nascia para tentar sustentar outras formas de pensar a arte que precisavam de um nome e, de acordo com a historiadora Gisela Venâncio (2006), o pós-modernismo convinha a este novo tempo, em que os indivíduos já não acreditavam nas lutas políticas e por isso não mais buscavam seu enriquecimento e suas satisfações num coletivo. A arte também já não queria representar ou interpretar o real, mas tinha como intuito apresentar seu aspecto mais cotidiano, seu caráter banal. O que estava em evidência já não eram as certezas, mas o vago, o impreciso, o que não se pode definir. “Mais que definir, ele sugeria, mais que afirmar, ele negava” (VENÂNCIO, 2006, p. 217).

Não era mais possível levantar palavra de ordem. Cabia à arte traduzir o caos do capitalismo, sem propostas, sem ponto de chegada. Não era justamente isto a proposta de Nietzsche: ser inventivo e produtivo sem buscar uma finalidade, ou um ideal, apenas produzir? Havia ainda uma rejeição ao humanismo que os pós-modernos compreendiam como ilusão ideológica burguesa. Nietzsche também criticava este homem que busca um sentido, que quer um ideal, e propõe o além homem. Os pós-modernistas criticam a ideia de cultura e identidade nacional, que era uma concepção distintiva da idade moderna. Passou-se assim, a esboçar modos de subjetivação não mais regidos por princípios identitários, mas por processos de multiplicidade.

De acordo com Venâncio (2006), a arte pós-moderna não apresenta uma proposta estética definida, nem coerência, nem mesmo tem um estilo próprio; o que se apresenta é um ecletismo e um pluralismo artístico. Para alguns foi o a “arte pop” que inaugura a produção artística do pós-modernismo; a valorização dos ícones da sociedade de consumo toma conta das artes plásticas:

Em 1962, o Pasadena Museum of California Art, nos Estados Unidos, abria as suas portas para a exposição *The new painting of common objects*, inaugurando o que se convencionou chamar pop art que se empenhava em dar valor artístico à banalidade cotidiana. A pintura pop buscava justamente a fusão da arte com a vida. Era a singularização do banal, como quando Warhol dava status de obra de arte a garrafas de coca-cola ou a sopas Campbell, ou a banalização do singular com obras sendo (re) elaboradas sobre os ícones da arte renascentista ou moderna. Tinha início então uma arte pós-moderna que não se definia por um estilo, uma coerência ou uma proposta definida, mas, ao contrário, caracterizava-se pela desordem, pelo choque de tendências e pela convivência de estilos (VENÂNCIO, 2006, p. 220).

Era o início da compreensão de que o caos não pode ser eliminado, pois a vida real não para de se expandir, não paramos de envelhecer e de degenerar. O que ocorreu foi uma proliferação conceitual; o pós-modernismo invadiu os espaços culturais, filosóficos, artísticos, ainda que sua definição seja bastante controversa. E a partir da década de 1980, o pós-modernismo passou a fazer parte do vocabulário dos estudiosos de cultura e arte. Esse movimento não propunha a um novo estilo. Era o fim da beleza como valor supremo da arte. Era o processo de criação que se destacava:

Na década de 1970, a chamada arte conceitual, que propunha a desmaterialização da arte ao dar sumiço em seu objeto, parecia contribuir para uma nova concepção artística, na qual pintura e escultura seriam supérfluas, pois somente haveria interesse pela idéia, pela criação mental do

artista, registrada num esquema, num esboço ou mesmo numa frase. [...] Pode-se considerar que, num primeiro momento, os artistas repudiaram as linguagens tradicionais da arte, remontando ao dadaísmo e ao pensamento de Marcel Duchamps, que, ao discriminar a pintura, julgavam estar se opondo ao que, para eles, representava o “bom gosto da burguesia” (VENÂNCIO, 2006, p. 224).

O que ocorreu foi uma rejeição, por parte dos artistas contemporâneos, à arte tradicional. A arte acompanha o tempo histórico, ela é o reflexo da nossa sociedade contemporânea. De acordo com Venâncio, a arte é um produto social, de forma que a sociedade fragmentada, intercultural e de culturas híbridas, como é constituída nossa sociedade atual, produzirá representações também fragmentadas, multifacetadas e mestiças.

Com o pós-modernismo, a compreensão e o modo de fazer arte desloca-se de seu lugar habitual, a relação do artista com o ato de produção; vão se sedimentando outras configurações de criação. Artista, obra, público se misturam. Se a arte foi, no passado, a representação do belo, na contemporaneidade, ela passa a ser a expressão política, expressão de forças, de uma revolta, de crítica à vida instituída e precária de intensidades.

A arte já não mais se restringe à representação do belo, nem da realidade, nem mesmo do comum da vida; ela se impõe como ação política, questionadora, produtora de novos sentidos, invertendo, contrapondo os sentidos instituídos, assim como Marcel Duchamp, que incluiu, numa exposição, um mictório. Duchamp não quis valorizar o design do mictório, estetizando-o, como fazem hoje certos decoradores. Ao colocar em cima da mesa, transformado em vaso de flores, o urinol de porcelana inglesa, o que Duchamp pretendia era provocar, propor para que as pessoas se voltassem para as produções em série; queria que o público compreendesse que um objeto só é artístico porque foi aceito como tal por diversas competências, pelo crítico, pelo museu, pelo historiador. Duchamp estava criticando o modo culto com que a nossa civilização atribui ao objeto estatuto de arte:

O mictório que, pela sua função receptora de excremento, evoca o lado animal, orgânico e portanto menos "nobre" do homem, está nos antípodas da concepção de arte como instrumento de elevação do espírito: é antiarte por excelência. Convertido em peça de museu, assume o papel de objeto de contemplação, passa a provocar "sentimentos" no espectador. Aliás, esta função "artística" da antiarte não escapa ao pensamento de Duchamp - ele próprio diz: "são os 'olhadores' que fazem um quadro". Qualquer objeto aceito como arte, torna-se artístico (COLI, 1995, p. 69).

A arte vai tomando configurações muito diversas, contraditórias, provocadoras. Os objetos artísticos modificaram seus estatutos, suas funções e sentidos.

“A máscara africana deixou de ser, para nós, instrumento mágico, é arte; o cartaz publicitário já não é instrumento de venda, é arte; a imagem do santo perdeu a sua função religiosa, é arte” (COLI, 1995, p. 69). Ao longo da história a arte vai tomando configurações muito diversas, tais como os "happenings" (do verbo inglês to happen, acontecer), organizados pela primeira vez nos anos sessenta por Allan Kaprow em galerias de pintura de Nova Iorque. De acordo com Coli (1995), a definição de “Happenings” (intervenções, ou performance) foi dada por Salvador Dali: "realizar um happening é criar uma situação que não pode se repetir". Todas estas manifestações se propunham questionar as formas instituídas. Era a maneira de os artistas questionarem os modos de existir como dados; eles queriam dizer que há outros modos de relação com os outros e com o mundo.

Os locais também se alteraram: a arte circula, vai para a rua, se conjuga com as ciências, com as tecnologias, transformando sua relação com a filosofia e, principalmente, com a psiquiatria, que passa a se interessar pelo mundo artístico, encontrando nele ferramentas que auxiliem no trabalho com a loucura.

Muitos psiquiatras passaram a usar a arte como ferramenta terapêutica. Entre eles encontramos Nise da Silveira, que iniciou seu trabalho no Centro Psiquiátrico do Engenho de Dentro. De acordo com Freyse-Pereira (2003), seu encontro com as teorias de Jung, sua própria análise pessoal com Marie-Louise von Franz, sua visita ao instituto de Jung em Zurique, mais sua relação com o pensamento Artaud, Espinosa e Bachelard, fizeram-na propor uma nova forma de tratamento. No lugar das tradicionais tarefas de limpeza e organização que os pacientes exerciam sob o título de terapia ocupacional. Nise da Silveira desenvolve os ateliês de pintura e modelagem tendo como intuito que os doentes pudessem reatar seus vínculos com a realidade através da expressão simbólica e da criatividade, o que ocorreu em decorrência disso foi uma mudança revolucionária na psiquiatria, até então, praticada no país. Com as atividades desenvolvidas nas oficinas de arte, ela acabou por encontrar verdadeiros artistas entre os asilados manicomiais. Após algumas exposições das principais obras produzidas por pacientes do Engenho de Dentro, foi decidido à necessidade da construção de um espaço para exposição contínua das obras.

No ano de 1952, Nise da Silveira fundou o “Museu do inconsciente” no Rio de Janeiro, que é um centro de estudo e pesquisa destinado à preservação dos trabalhos produzidos nos ateliês de modelagem e pintura que criou na instituição. Para a psiquiatra esta é uma forma de valorizar estes trabalhos como documentos abrindo

novas possibilidades para uma compreensão mais profunda do universo interior do esquizofrênicos.

De acordo com Freyse-Pereira (2003, p. 198-9), Nise foi uma antipsiquiatra precoce. Seu trabalho abriu caminho para muitos outros trabalhos; muitos artistas e cineastas se interessaram por ele, o que os levou a produzir alguns filmes, como a trilogia do cineasta Leon Hirszman intitulada *Imagens do inconsciente*. O primeiro filme da trilogia foi “Em busca do espaço cotidiano” e narra a história de Fernando Dinis, um dos pacientes que se tornou artista, “cuja obra é focada pelo cineasta à luz de uma problemática que passa pelo conflito social de classes, pelo preconceito cultural e pela humilhação existencial”. O segundo filme, “No reino das mães”, é a história de Adelina Gomes, “com a técnica de obscurecimento das imagens em close e permitindo uma aproximação emocionante do público com a artista no plano do imaginário”. O terceiro filme, “A barca do sol”, baseado na obra de Carlos Pertuis, para Freyse é o mais dramático e mais difícil, pois mostra a saída do paciente/artista para a morte. Freyse aponta ainda que a barca do sol é uma imagem recorrente em diversos mitos.

Para Frayse, a proposta de Nise estava conectada diretamente com o pensamento de Jung, mas não apenas a ele, “ela também tem raízes em obras de outros autores, filósofos e artistas, em especial na poética de Artaud, o qual Nise da Silveira considerou ‘um mestre’” (FRAYSE-PEREIRA, 2003, p. 201). Com Artaud, Nise compreendeu que certos acontecimentos terríveis podem ocorrer na profundidade da psique, avassalando o ser inteiro. E com as pinturas dos paciente/artistas ela percebeu as “imagens espontâneas de pessoas que vivem estados perigosos do ser, e o trabalho do Museu consistiu em penetrar regiões misteriosas que ficam do outro lado do chamado mundo real, contrariando o modelo médico adotado pela Psiquiatria vigente” (FRAYSE-PEREIRA, 2003, p. 201).

Desta forma é evidente o caráter terapêutico e, ao mesmo tempo, campo de investigação e descoberta do mundo interno dos pacientes psiquiátricos, como aponta Frayse:

As obras produzidas no Museu e que aí permanecem conservadas valem por sua significação expressiva e terapêutica, isto é, à medida que oferecem ao estudioso um meio de acesso ao mundo interno dos esquizofrênicos, assim como, ao paciente, um instrumento de transformação da realidade interna e externa. Há, no entanto, uma aceitação tácita de que as criações dos pacientes são verdadeiras obras de arte, à medida que a autêntica obra de arte é, segundo Nise da Silveira, uma “produção impessoal”, isto é, uma expressão do inconsciente coletivo (FRAYSE, 2003, p. 202).

O artista, para Nise, é um visionário e, por ser um instrumento da arte, sua psicologia é um tema coletivo. Logo, o homem artista é um homem coletivo, ele ativa a humanidade. “Para a doutora Nise, é essa a tarefa do artista, tarefa que muitas vezes lhe solicita ‘o sacrifício de sua vida, de sua felicidade’. Nesse sentido, na condição de visionário, o criador é depositário de um saber misterioso que o leva a dizer o indizível sem que ele mesmo o saiba porquê” (FRAYSE, 2003, p. 202). Isso vale para o psicótico que também é habitado por essa incógnita, esse não saber. Desta maneira o museu do inconsciente era um lugar para abrigar obra e artista. Artistas que, pelo caráter forte de suas vivências, eram incapazes de se sustentar sozinho, sustentar sua potência criativa, sustentar suas vivências internas intensivas. O museu do inconsciente não era apenas um lugar de belas obras, nem um depósito de loucos: era uma comunidade abrigadora de intensidades.

Tanto para a terapeuta como para o crítico, a atividade observada no Museu define um fazer enigmático, uma poética incomum. Originariamente enraizado nas oficinas de pintura e modelagem de um setor de Terapêutica Ocupacional, o Museu de Imagens do Inconsciente foi projetado para ser um “museu vivo” (Silveira, 1980a, p. 29). Um lugar no qual criadores e criaturas pudessem realizar, sem que o soubessem como, o mistério da criação. Um lugar feminino destinado a uma obra, no qual a função da terapeuta se aproximaria, não do especialista interessado apenas na esquizofrenia, mas da figura do guardião atento à vitalidade da criação. Ora, é preciso lembrar que, do ponto de vista psicanalítico, o trabalho de criação é análogo ao trabalho de parto, à relação criador-obra, à relação mãe-criança e a Psicologia da criação artística a uma psicologia feminina, “pois a obra criadora jorra das profundezas inconscientes, que são, na linguagem de Jung, o domínio das mães” (Jung, 1985, p. 91). Portanto, nada mais natural que a figura do terapeuta venha a assumir o lugar do guardião atento para salvaguardar o mistério da criação. E trata-se de uma transfiguração que não é de ordem retórica. Ela define uma tarefa concreta e uma posição política: impedir a qualquer preço que a obra se transforme em mero artefato, em simples mercadoria, que o museu ao longo do tempo adquira feições de um mausoléu, que ele se torne a sepultura da arte, testemunhando a banalização da cultura. É nesse plano que a criação do artista incomum encontrará os seus limites: a sua sobrevivência dependerá da força viva do guardião (FRAYSE-PEREIRA, 2003, p. 203-4).

Aqui me parece que chegamos num ponto crucial, a clínica ateliê tenta resgatar a psicologia para seu destino mais nobre, mais ético, tornar-se guardião da

criação e invenção da vida. Busco aqui uma tentativa de fazer da análise com meus pacientes uma posição política, tentando também impedir que se torne apenas um lugar de cura e espaço mercadológico, onde as pessoas depositam suas angústias. Que torne-se um lugar de invenção de mundos, criação, e o terapeuta, guardião das forças, atento e sempre a espreita do que está por vir.

Se resgato alguns precursores deste processo é para afirmar o caráter inventivo e criativo da clínica. Ele deixa de ser um espaço de um saber retórico e formal e passa a ser local de possibilidade da vida que pede passagem, de ruptura com o adoecimento gerado pela vida cotidiana, insana, que exige de nós, cada vez mais, toda nossa criação.

Sendo assim se faz necessário um local que não se destine apenas à descoberta de um diagnóstico nem que se preocupe apenas com uma terapêutica de cura do sintoma. O que se deseja é uma clínica que possibilite um espaço de abertura de si, de resgate do intensivo, para aqueles corpos já destituídos de sua vitalidade com suas forças diminuídas, corpos expropriados pelo mercado, sugados, ao mesmo tempo que a clínica também seja o espaço de criação para aqueles corpos intensos que desestruturam em um mundo que não os acolhe, nem possibilite sua expressão.

Arte e loucura passaram a dialogar. Vemos, então, psiquiatras interessados na arte como produção e criação de seus pacientes, ao mesmo tempo que os artistas passam a se interessar pela loucura, pela des-razão, pela arte como lugar de ruptura e campo de experimentação não apenas de produções artísticas mas também como lugar de produção de si. Assim foi com Lygia Clark, artista plástica que desenvolveu em seu ateliê uma série de experimentações, tal como o “Caminhando”. O que esta artista pretendia, segundo Rolnik, era tirar a arte do campo mercadológico e restituí-la ao campo da experimentação. Neste sentido, a arte, não como campo de representação mas processo de experimentação, ativação de “potencialidades”, atualizada ou não pelo receptor. Lembrando que arte e clínica se hibridizam, se misturam, o que provoca mudança na arte e nos experimentadores. Já não é a estética que está em jogo, mas a produção de um processo, a vivência de uma ruptura, de um nascimento.

O que se encontra em Clark é a experiência com o corpo que se abre para a força da vida. Sua busca não era por um “eu” perdido; ao contrário, destituir-se deste eu enrijecido, que nada cria e que só reproduz. Com seu trabalho, a artista

pretendia abrir espaços de experimentação com o corpo e suas sensações; era a possibilidade de criar e inventar as intensidades que pedem passagem.

Sendo assim, arte e clínica se conjugam. Arte como campo de experimentação, onde os objetos perdem seu sentido se não houver a experiência, e quem a experimenta sofre um processo de mudança, de choque, de torpor. Cada corpo sujeito é convocado a ser afetado pela experiência, passando assim pelo processo de ruptura com o seu eu instituído. Esta experiência é tanto uma mudança na configuração da arte como uma proposta terapêutica, como aponta Rolnik:

Assim a iniciação que se dá no consultório experimental de Lygia não tem rigorosamente nada a ver com expressão ou recuperação de si, nem com a descoberta de uma suposta unidade ou interioridade, em cujos recônditos se esconderiam fantasias, primordiais ou não, que se trataria de trazer a consciência. Pelo contrário, é para o corpo-ovo que os objetos relacionais nos levam. Estes estranhos objetos de Lygia tem o poder de nos fazer diferirmos de nós mesmos (ROLNIK, 1996, p. 45).

E não é isso a proposta clínica? Uma mudança nas estruturas enrijecidas de um ego que não para de repetir para não agir? Rolnik lembra que, na verdade, Lygia não buscava ser terapeuta, mas criar condições para o processo de criação de mundos, de culturas, de mudanças das paisagens, porque “para Lygia Clark, a ‘verdadeira saúde’ corresponderia à vitalidade destes processos” (ROLNIK, 1996, p. 06). Os experimentos de Lygia Clark eram um híbrido de arte e clínica, embora a artista não tivesse nenhuma pretensão de definir seu trabalho, mas propor que o processo de devir fosse possibilitado.

O que busco nestas artistas/terapeutas/inventoras é a inspiração para um trabalho de invenção, esta capacidade de se permitir romper com o instituído, rompendo barreiras, inventando fronteiras, criando espaços para que a vida possa seguir seu fluxo. Vou experimentando à minha maneira e no limite do que meu corpo pode, suporta, ou se permite desejar.

III. I - Devir artista do analista

Mas como pensar uma clínica inventiva? Como vimos em Lygia Clark, ela não pretendia criar uma nova arte, nem uma nova prática terapêutica; isso seria institucionalizar uma ou outra, como temos observado nas oficinas terapêuticas. O que antes era um processo de possibilidade, um experimento, uma possibilidade de expressar as intensidades dos pacientes, proposta por Nise da Silveira por exemplo, passou nos dias atuais a ser um processo instituído, exigindo-se como processo de cura as oficinas; os ateliês fizeram do processo mais uma repetição. Mas sabemos também que isso são os efeitos da nossa sociedade, que se apropria de tudo e se massifica, se industrializa, se vende e se comercializa. Nem mesmo com a arte e com as ciências seria diferente. Então não pretendo propor novas práticas, mas narrar meus experimentos, narrar a clínica que exerço como experimento, porque, seguindo os passos de Nietzsche, tento me ater aos processos, tento inventar, pois para ele, o novo psicólogo deve tanto inventar, como também descobrir.

Não se trata de uma técnica, nem de um método, mas de uma experimentação, o que quer dizer encontro; trata-se da narrativa dos encontros clínicos. Assim como Clark convoca seus clientes a se desdobrarem nos objetos relacionais, busco na clínica encontrar com meus pacientes, indo além das narrativas rígidas, formais, adoecidas, ou seja, enrijecidas, que não experimentam o novo. Apresento estes encontros, que provocaram muitas sensações, pois exercer a clínica é se deixar afetar pelas intensidades, sempre inusitadas. Nunca se sabe o que pode ocorrer em uma sessão. As vezes o paciente levanta e grita, noutras fica em silêncio, as vezes se retorce, contorce no divã, como tentativas de conseguir expressar o que é pura intensidade. É preciso dar espaço para que elas possam passar.

Sei que corro o risco da palavra escrita. Ela sempre aprisiona o vivido, o experimentado, porque a palavra se constitui da consciência, do processo de organização, da razão; a palavra acaba aprisionando o fato, o vivido.

Como já vimos em Nietzsche, a razão também é movida pelo instinto de rebanho, pela necessidade de obediência; a razão nada cria, ela organiza. Para Blanchot, Nietzsche pensa o mundo como texto e “no crepúsculo dos ídolos, Nietzsche precisa sua suspeita sobre a linguagem; é idêntica à suspeita sobre o ser e sobre a unidade. [...] cada vez que falamos ligamo-nos ao ser, dizemos [...] quanto mais nossa fala é brilhante, mais ela brilha do ser” (BLANCHOT, 2010, p.132-3). O ser, a

linguagem e a unidade sendo constituintes da consciência nada criam, mas sobrevivem, promovem a forma, o contorno, necessário para a sobrevivência, mas prejudicial à criação, à invenção, à consciência, fazendo de nós “cadáveres que procriam”, como disse o poeta Fernando Pessoa. Ele mesmo propõe como saída a busca pela loucura; uma dose de insanidade como saída da doença que é a humanidade racionalizada. Mas esse trabalho exige uma certa solidão, pois Nietzsche anunciava a solidão como um lugar para criação, e Deleuze e Guattari também convocam a solidão como necessária:

Quando se trabalha, a solidão é, inevitavelmente, absoluta. Não se pode fazer escola, nem fazer parte de uma escola. Só há trabalho clandestino. Só que é uma solidão extremamente povoada. Não povoada de sonhos, fantasias ou projetos, mas de encontros. Um encontro é talvez a mesma coisa que um devir ou núpcias. É do fundo dessa solidão que se pode fazer qualquer encontro. Encontram-se pessoas (e às vezes sem as conhecer nem jamais tê-las visto), mas também movimentos, idéias, acontecimentos, entidades. Todas essas coisas têm nomes próprios, mas o nome próprio não designa de modo algum uma pessoa ou um sujeito. Ele designa um efeito, um zigzague, algo que passa ou que se passa entre dois como sob uma diferença de potência (DELEUZE; PARNET, 1997, p. 5).

Solidão povoada de encontro. Deleuze e Guattari, juntos, fizeram uma obra; não quiseram que esta obra se institucionalizasse, mas que possibilitasse novos encontros, que fosse campo de passagem para o desejo. E pretendo com este experimento-tese, encontrar passagens. Já tenho encontrado algumas saídas. Não só a clínica tornou-se para mim um campo de experimentação, mas a escrita, a pesquisa, o dar aula, o dar supervisão e orientação de estágios. Descobri com estes autores que a verdade precisa ser substituída pelo experimento. Foi isto que os artistas contemporâneos propuseram, artistas tão mal compreendidos por aqueles acostumados a formas conhecidas, acostumados a representações, a signos, a verdades, a ordem, temerosos do caos.

Nietzsche, como já vimos, anunciava este mau encontro do homem com a razão, porque o afastou da vida, ou seja, para ele o conhecimento passou a reagir contra a vida, porque o conhecimento fez com que passássemos cada vez mais a viver no mundo dos sinais, dos códigos, em detrimento do corpo, da terra, da vida. Essas abstrações fazem com que o homem viva na ilusão de que pode controlar a vida e afastar o sofrimento, como aponta a filósofa Mosé (1996). Ela completa esse pensamento afirmando que:

Esse projeto de um mundo sem dor perpassou toda a história do conhecimento. No entanto a dor é constitutiva da vida, ela é intrínseca ao processo de manifestação das forças. A vida é vontade de potência, um jogo plural de forças em luta. O que se manifesta como vida é o resultado de um combate, de uma tensão, de um choque. Tudo o que é vivo busca expansão e crescimento, tudo que é vivo quer superação de si mesmo. É esse caráter intrínseco das forças que faz com que a vida se manifeste, a luta por expansão encontra resistências impostas por outros centros de forças em expansão. A vida é o que resulta dessa luta. Nesse sentido, a forma, o corpo, são manifestações provisórias desse choque que causa dor. A dor, portanto, encontra-se no processo de manifestação das forças da vida. [...] toda tentativa de negar a dor, na perspectiva de Nietzsche, é uma reação contra a vida (MOSE, 1996, p. 235).

A clínica, ao encontrar com estes autores, muda seus objetivos: não é mais o lugar de alívio de sofrimento, nem da dor, mas sim fortalecimento das forças vitais, sem negar a dor, nem os riscos, mas encontrar brechas na potência deste corpo, encontrar rachaduras nas estruturas rígidas que acreditavam se defender. A clínica torna-se laboratório de experimentação. Ela tem como objetivo a descoberta de novas possibilidades, atenta ao desejo que pede passagem a partir das várias e inusitadas formas. Porque pensar assusta, angústia, desestabiliza. Não é uma tarefa simples. Foi diante desta descoberta que eu, como analista, senti a necessidade de não ficar restrita a este campo; encontrei no exercício de ser professora uma saída, um respiro. Porque a clínica exerce uma ruptura constante de si, nos leva para este desconhecido, este abismo, porque ali o real insiste em se fazer presente, constante, mas o real que faz da vida banal, tão comum, um espetáculo, assustador, porque inesperado, inconstante, o que acabara de ser já num é mais. A neurose não é justamente esta tentativa desesperada de dar sentido à vida? de tentar dar corpo e forma? paralisá-la em sua liquidez, de parar os fluxos? Sair da neurose então é permitir que a vida siga seu fluxo, aceitar que nada permanece o mesmo, aceitar a provisoriidade dos acontecimentos. É Blanchot (2010), em suas análises da obra de Rimbaud, a quem recorro para afirmar o que estou dizendo:

Mas caso cheguemos a essa outra fala e possamos elevar-nos à altura a que nos convida, atingimos então um dia tão dominador, tão extenso e impessoal, que o que ele parece iluminar é a totalidade de uma existência inteira ainda desconhecida, como se o todo da vida e da experiência tivesse sido novamente escrito de cabo a rabo, recobrando, apagando, anulando qualquer outra versão possível (BLANCHOT, 2010, p. 14).

Para mim, a clínica tornou-se cada vez mais um lugar de reedição da vida, campo de experimentação, de apagar, anular outras versões; ou, à maneira de Nietzsche, de esquecimento, não mais de rememoração, mas de esquecimento, e

esquecer aqui não significa apagar, no sentido de não considerar o vivido e suas intensidades, mas tornar-se este vivido, não um recurso de culpa e má consciência, mas ir além com ele, e poder pensá-lo como experimento do corpo. Fazer com que a escuta de si torne-se um exercício, não mais de repetição dos mesmos fracassos, dos mesmos danos, mas ir além, sair do campo do eu “não sabia”, eu não podia, para reconhecimento de um corpo que pode, mas que precisa saber de sua potência, de suas possibilidades, e ir sempre além e aquém de si mesmo, porque somos mais do que um corpo que pensa e sente, somos um corpo que experimenta e avalia a própria experiência. É poder reconhecer que: “não há átomo, não há ser, não há essência, não há realidade, não há verdade, o que há é uma tensão sempre renovada de forças. Para se distanciar desse caráter transitório da vida, o pensamento produziu unidades conceituais, verdades, essenciais, com objetivo de fornecer a segurança, a sistematização que a vida não apresenta” (MOSE, 1996, p. 236).

E se os artistas contemporâneos propunham algum objetivo, era de que este homem saísse de sua condição de centro, de medida de todas as coisas. Ele é apenas mais um dado da vida, que não para de se expandir; que ele possa resgatar sua força de expansão e criação, não mais contemplação e admiração por um mundo de ilusão, mas experimentação, ação de um corpo que não para de desejar e, por não parar de desejar, precisa agir, senão é destruição e ódio que continuará a gerar.

Nietzsche se propõe uma nova tarefa, para o novo psicólogo, que é a tarefa de transvaloração de todos os valores. É com esta tarefa que se quebrará o encantamento das ilusões. O filósofo desenvolveu ainda uma outra noção de interdisciplinaridade “que exige o concurso de elementos provenientes da filosofia, da filologia, da fisiologia, da história, da antropologia cultural, da etnologia, da semiótica, da linguística, da literatura, [...] , para fazer do pensamento uma escola da suspeita permanente, [...] em suas múltiplas condições de surgimento, desenvolvimento e transformação.” (GIACOIA, 2006, p. 11).

Para Nietzsche, a psicologia seria a ciência que conduz aos problemas fundamentais: “à idéia de uma racionalidade ampliada, cujo paradigma é dado pelo corpo e pelos impulsos – a ‘grande razão’, de que a consciência ou o ‘espírito’ constituem a fachada e a superfície simplificadora” (GIACOIA, 2006, p. 26-7). Neste sentido, apostamos na clínica como este lugar que irá pensar corpo e mente como indissociáveis, como campos de experimentação. Os passos primeiros desta clínica é a desconstrução de um eu já formatado que teme se desfazer, se aprisiona nesta casca,

esquece que ele é transitório; na verdade luta para esquecer, mas sabe sem saber deste caráter transitório que é si mesmo.

Há, de acordo com Nietzsche, o poder de comunicação; para ele, quanto mais refinada a consciência mais poder e refinamento de comunicação, desta forma a comunicação torna-se a função da consciência. “O que existe, portanto, é uma relação entre a força, o grau de desenvolvimento da consciência e a necessidade de comunicação.” (GIACCOIA, 2006, p. 34). O que quer dizer que, se não houvesse a necessidade de vida em comum, não haveria a consciência; a consciência para Nietzsche é esta parte em nós que deseja comunicar-se, que necessita conviver com o outro, ou seja, o que vai para nossa consciência são representações mentais que precisam ser objeto de comunicação. “Por isso mesmo, segundo Nietzsche, *a parte mais superficial e pior: - pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação*. Aquilo de que nós temos consciência é, pois, o que nos ocorre em palavras” (GIACCOIA, 2006, p. 37).

De acordo com Blanchot (2010), Nietzsche se propõe com seus aforismos encontrar uma fala outra, “separada do discurso, não negado e nesse sentido não afirmado, e, no entanto, deixando jogar entre os fragmentos, e na interrupção, o ilimitado da diferença” (BLANCHOT, 2006, p. 118). É o que está por diferir, por vir ao ser que importa; dar brecha, abrir passagem para o encontro com o diferente. Assim a clínica deixa de ser o processo de estruturar o eu e passa a ser o lugar que possibilita a este eu diferir-se, outrar-se, vir a ser, encontrar suas infinitas possibilidades, e mais do que isso, descobre que pode ir além do possível, pode se deparar com o impossível. Pois sabemos como é árduo o exercício de livrar-se de si mesmo, de suas neuroses, de suas verdades, de seus medos construídos. Na clínica, vejo diariamente o esforço que é se deixar diferir. O apego ao eu, a um tipo de eu é muito mais forte, as vezes, do que a tentativa de lançar-se, deixar-se descobrir, permitir-se dar passagem para o desejo que não para de insistir. Deixar o desejo passar é deixar o pensamento agir, pensamento como afirmação do acaso, se deixar guiar para além da consciência, se deixar levar pelo pensamento plural. Tornar-se além homem, “de onde se deve concluir que Nietzsche, longe de rebaixar o homem, exalta-o ainda dando como tarefa sua verdadeira realização: o super-homem é então apenas um modo de ser do homem, liberado de si próprio com vistas a si próprio pelo chamado de maior desejo” (BLANCHOT, 2010, p. 122).

A insistência de Nietzsche é tentar libertar o pensamento, relacionando-o àquilo que não se deixa compreender nem como claridade, nem como

forma. Para ele, a vontade de poder tem este papel de liberar as forças das formas instituídas. Sendo assim, não é como poder que a potência de vontade se impõe, e não é como violência dominadora que a força se torna o que se deve pensar. O que as forças querem é vir à luz; “e conseqüentemente, embora possa atuar apenas sob determinação e dentro dos limites de uma forma, a forma sempre – o arranjo de uma estrutura – a deixa escapar. Nem visível, nem invisível” (BLANCHOT, 2010, p. 126).

Mas como pensar o que não é visível nem invisível, “como pensar a força, como dizer a “força”? De acordo com Blanchot (2010), a força diz a diferença. Quando se pensa a força, se pensa em diferença, se pensa no múltiplo, nunca em unidade, posto que a unidade não representa a força, porque a força é pura relação “relação sem termos”; a vontade de potência é esta força, essa paixão pela diferença, “o não-coincidente que de antemão desvia de toda unidade” (BLANCHOT, 2010, p. 126-7).

A prática clínica do desejo se destina a construir paisagens, a observar movimentos, conexões, a pensar estas forças, a possibilitar espaço para que essas diferenças encontrem brechas, sem o risco cair de vez em um buraco negro, mas encontro com possíveis. O que ela escuta são os desejos que pedem passagem, os desvios que atravessam seu caminho, os buracos negros. Sim, esta prática se preocupa com as paixões e com as vontades daquele que procura ajuda. O analista sabe o quanto pode ser fatal para o desejo quando há entrega desenfreada às paixões. Deixar o desejo fluir exige um grande esforço, disciplina e empenho. Mas, esse empenho e disciplina não têm nada a ver com obediência, têm a ver com a vida, a vida mesma, por isso falei em paisagens. Somos muito mais do que um eu que sente, pensa, teme e sofre. Somos uma vida no meio de outras vidas.

Como operar na clínica a partir da compreensão do desejo como processo maquínico, proposto por Deleuze e Guattari, quando o que aparece nesse espaço é um sujeito que sofre e que demanda soluções para continuar seguindo com a vida? Exercício constante de espreita para não perder de vista o desejo que pede passagem. Estar à espreita é estar atento, vigilante, devir-animal-em-mim, estado sorrateiro, flutuante, pronto para a ação quando necessária ou quando possível.

Falar desse exercício nos coloca, em primeiro lugar, diante da precariedade da língua, da dificuldade em nomear o vivido, porque haverá sempre o risco da palavra já dada, da palavra ordem, da palavra lei. A palavra nos arrasta para paradoxos, ela é o que possibilita o dizer, mas, ao mesmo tempo, é o que nos impede de

falar, de dar corpo para os afetos, o que nos lança para o risco da captura. Mas como narrar o vivido sem entrar em contradição? Sem correr o risco de aprisionar-me na lógica da razão? “Como falar de modo que a palavra seja essencialmente plural? [...] Como escrever de tal maneira que a continuidade do movimento da escrita possa deixar intervir fundamentalmente a interrupção como sentido e a ruptura como forma?” (BLANCHOT, 2001, 37).

Assim, para que o desejo passe é necessário que aquele que pede ajuda seja confrontado constantemente com a vida e com as forças que não param de se produzir neste corpo e com as forças instituídas. Para forçar uma ruptura é preciso romper com o próprio eu, com os referenciais, com territórios cristalizados que já não garantem nada a não ser a manutenção do já dado. “Vocês sabem o que é preciso fazer para que se impeça que alguém fale em seu nome? Fazer com que diga ‘eu’” (DELEUZE, 1979, p. 68).

A ideia de “eu” está atrelada a certa continuidade de si. Não pensar no contínuo nos coloca diante da insustentável realidade caótica da existência, nos destituindo de qualquer garantia previa; sem continuidade, operamos no obscuro do mundo. De modo que apegar-se a identidades, gêneros, nacionalidades, raças, que sem dúvida produzem marcas naquilo que denominamos nós mesmos, mas de forma alguma dizem tudo o que somos. Como pensar este homem como possibilidade não unitária? Como não esquecer que esta unidade é apenas “um modelo, uma forma empírica. Ora, o ‘contínuo’ é apenas uma ideologia envergonhada de si mesma, assim como o empirismo é apenas o conhecimento que se repudia a si próprio” (BLANCHOT, 2001, p. 39).

Os paradoxos não param de circular. Desfazer-se do eu, reinventar-se outros, é um complicador inclusive na própria língua, pois ela também é egocêntrica, como aponta Gomes (2005) “dizer eu é remeter-se ao eu linguístico e a toda sua carga semântica e egocêntrica no sentido de que é impossível dizer eu sem pensar-se ilusoriamente em um eu unitário, pois no plano linguístico, a cada vez que se diz eu é a um eu único e exclusivo a que se está referindo: a dimensão da língua é sempre egocêntrica” (GOMES, 2005, p. 97):

Segundo Blanchot (2001), foi com Aristóteles que a linguagem deu continuidade e tornou-se linguagem oficial da filosofia, linguagem esta que foi reduzida a três princípios: a identidade, a não contradição e o terceiro excluído. No entanto, Aristóteles não conseguiu esta unidade, apenas instituiu um “conjunto mal unificado”,

que somente pode ter seu caráter de continuidade com a dialética de Hegel, como afirma Blanchot:

Será necessário então esperar pela dialética hegeliana para que a continuidade, engendrando a si própria, indo do centro à periferia, do abstrato ao concreto, não sendo mais somente a de um conjunto sincrônico, mas apropriando-se do “parâmetro” da duração e da história, constitua-se como uma totalidade e movimento, finita e ilimitada, segundo a exigência circular que responde simultaneamente ao princípio do entendimento, que apenas se satisfaz da identidade pela repetição e ao princípio da razão que quer o ultrapassamento pela negação. [...] a palavra da dialética não exclui, mas tenta incluir o momento da descontinuidade: ela vai de um termo a seu oposto, por exemplo do Ser e o Nada; mas o que há entre os dois opostos? Um nada mais essencial que o próprio Nada, o vazio do entre os dois, um intervalo que sempre se cava e cavando-se se preenche, o nada como obra em movimento. [...] a síntese irá suprir este vazio e ocupar o intervalo, mas em princípio não o faz desaparecer, ao contrário, o mantém realizando-o, realizando-o na sua própria falta, e por isso faz desta falta um poder, ainda uma possibilidade (BLANCHOT, 2001, p. 35).

A dialética tenta abarcar o descontínuo enlaçando-o com a síntese, mas como pensar o acontecimento vivido? Como pensar os processos de subjetivação como diferenciação de si, como descontinuidade, como devir, sem ser pego pela palavra unidade, já que ela se contenta com uma pretensa continuidade? De acordo com Blanchot (2001), para pensar a descontinuidade e para escrever sobre ela é preciso não apenas sair da dialética, mas também da ontologia, porque o contínuo é apenas uma ilusão.

De acordo com Gomes (2005), os discursos torcem a língua e a palavra, porque o discurso é dinâmico, ele não tem ego, “o eu discursivo é construído na fragmentação e na dispersão, pois quem diz discursivo ou enunciativo, refere-se não a um produto, mas a um processo descontínuo, interrompido, fragmentado, dispersivo” (GOMES, 2005, p. 97).

Deste modo há sempre uma precariedade na língua, que está atrelada a sua condição de enrosco com o poder, como sugere Roland Barthes: “a língua é uma legislação [...] não vemos o poder que reside na língua, porque esquecemos que toda língua é uma classificação. E toda classificação é opressiva” (BARTHES, 1977, p. 43). Deste modo, o falar e o exercer a clínica nos coloca em confronto constante com este poder. De um lado, o poder identitário: um sujeito, um sexo, um nome, uma história. De outro lado, o desejo que insiste, que escorre, que perturba, assusta: “dois territórios, um

seguro, conhecido, do sei como agir, que, mesmo tedioso, é garantido, já o outro é como se eu pisasse em areia, inseguro, assustador, não sei onde vai dar”⁹

O discurso é líquido, seguir as pistas, não mais de um eu, nem de uma unidade cristalizada ou supostamente oculta por trás de um inconsciente recalçado. Seguir os fluxos de desejo que o discurso deixa vaziar, escorrer, não o oculto, mas o que ainda não é, o que ainda não tem corpo. Este será um processo constante de experimentação e criação. Exercício de fazer, repensar, interrogar, construir. Lembrando que é preciso prudência quando se trata de experimentar com o outro, porque tanto o correr riscos desmedidamente como o manter-se em estados de equilíbrio constante podem ser danosos para vida. Privilegio mais o questionar do que o responder, seja como educadora, no curso de formação em psicologia, seja em minha prática clínica, ou como pesquisadora, onde a escrita convoca-me frequentemente a diferir-me. O conhecimento é visto como lugar de implicação e criação de mundos, de modos de existir e de resgatar a potência de se permitir a produção de diferença.

Neste sentido, clínica e arte não se separam e estão em constante processo de produção, composição e confronto. É preciso reinventar esta clínica, criar uma “ecosofia mental”, como sugeriu Guattari:

A ecosofia mental, por sua vez, será levada a reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o fantasma (inconsciente/psicanalítico), com o tempo que passa, com os “mistérios da vida e da morte”. Ela será levada a procurar antídotos para a uniformização midiática e telemática, o conformismo das modas, as manipulações da opinião pela publicidade, pelas sondagens etc. Sua maneira de operar aproxima-se-á mais daquela do artista do que a dos profissionais “psi”, sempre assombrados por um ideal caduco de cientificidade (GUATTARI, 1990, p. 16).

Seguindo este rastro ético, a clínica se propõe a ser menos um lugar de ciência do que um lugar de possibilidade de estilísticas de existência. Como se trata de campo de experimentação, o contar sobre o trabalho realizado na clínica também se altera. Faço uso dos discursos, das falas que racham, que pedem passagem para o desejo, do não dito, posto que estou interessada ao que pede passagem como produção de si, como invenção de outar-se.

Assim, conto histórias de vida e ao fazê-lo como analista/psicólogo-clínico resgato o social atentando-me para composições coletivas. Pois compreendo que

⁹ Vinheta de uma sessão.

tais vidas não se restringem a um eu psíquico fechado em si mesmo, mas sim, como processos de subjetivação, intensidades, múltiplas linhas em vias de se desenhar, algumas cristalizando-se, outras desfazendo-se.

Psicóloga clínica/analista e a educadora em mim saem do lugar de suposto saber para tornarem-se intercessoras. Conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari (1996), o intercessor é aquele que provoca e faz pensar. Pensar não é raciocinar, nem racionalizar, mas problematizar. A autonomia do sujeito acompanha o exercício incessante do pensar. Autonomia como processo de ruptura do aprisionamento em um único modo de ser e existir no mundo. O pensamento cria possibilidades de estilísticas de vida. Autorizo-me a escrever, não uma descoberta científica, mas, contos de vidas, dos pacientes/clientes. Nesta escrita cada paciente vai deixando de ser apenas indivíduo para tornar-se narrador de mundos, de modos de vidas em sua singularidade, criando narrativas da experiência pessoal, que, ao serem escritas, perdem qualquer pessoalidade. Porque compreendo que essa é uma maneira de trapacear as forças instituídas da língua, como sugeriu Barthes:

Nós que não somos nem cavaleiros da fé nem super-homens, só resta, por assim dizer, trapacear com a língua, trapacear a língua. Essa trapaça salutar, esta esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente linguagem, eu a chamo: literatura (BARTHES, 1977, 45).

Vou seguindo as brechas que me restam e na fresta busco deixar nascer o que está por vir; olho as fendas, me arrisco nas bordas. Experimento romper com o eu, com o já dado, com os gestos cristalizados e com os clichês. A escrita e a atividade clínica vão sendo confeccionados, com linhas de experiências, linhas teóricas, linhas de ruptura, que, ao serem narradas/vividas, são também questionadas, pondo em evidência mais as perturbações do que a busca por equilíbrio. A prudência se associa com o sustentar e com o acolher o caos, não para aquietá-lo, mas para direcioná-lo em um processo de surfar com ele.

O que interessa nesta escrita/trabalho clínico é o que está emergindo, são as linhas que estão se compondo, as rachaduras provocadas pelo confronto dos corpos, do surgimento do novo. Uma clínica que não vislumbra os grandes feitos, as grandes descobertas, nem as curas ou os diagnósticos surpreendentes. Mas atenta-se para as “vidas comuns”, “banais”, de “homens sem qualidades” que tentam lidar com o dia a dia, com a rotina diária, com o sofrimento causado, muitas vezes, pelas estruturas

normativas, binárias, que impedem qualquer expressão do novo, qualquer movimento heterogêneo. A relação paciente/analista passa, então, a ser uma experiência social, produtora/questionadora de conhecimento e inventora/interrogadora de mundos. Desta forma, a psicologia e a prática clínica estariam liberadas:

[...] dessas superstições e preconceitos ancestrais, a psicologia poderia, enfim, se constituir como saber renovado, fundado numa concepção pluralista da subjetividade, da “alma”, do “Eu”. Para uma tal psicologia, se descortinaria um conceito novo de racionalidade, produto da dissolução das pseudos-evidências da metafísica tradicional, como a crença na unidade eterna e monádica da alma; com isso, estaria por fim, aberto o caminho que conduz aos problemas fundamentais.” (GIACCOIA, 2006, p. 42).

Problemáticas estas de inventar mundos, inventar a escrita, inventar o encontro, o modo de narrar, de clinicar e de estar com o outro, pois, “o importante é o que está passando. Ver sempre as coisas por onde transitam, porque o que transita é a vida, algo mais forte do que qualquer um de nós, mais forte do que os sujeitos que somos” (LARRURI, 200, p. 25).

Vou narrando a história de uma vida, de alguns experimentos que venho realizando no espaço da clínica: tento sair dos lugares comuns e instituídos. Tento experimentar/inventar outros possíveis. Experimentação e criação, eis o caminho do desejo. Exercício de fazer, repensar, interrogar, construir. Privilegio mais o questionar do que o responder, uma escuta atenta, não para o que está oculto, mas para o que surge na borda, o que escapa, o que desliza, porque o desejo escorre na superfície, são as “espumas do mar” e não mais sua profundidade: exercício de *surf*, não mais de mergulho. Exercício que não separa realidade de invenção. Não invento no mundo mas invento mundos, invento possibilidade, como, por exemplo, escutar o paciente/cliente como quem observa uma obra, ao estilo de Jean Genet (2001, p. 22): “e nós que olhamos, para percebê-la e sermos tocados por ela, devemos ter uma experiência não da continuidade, mas da descontinuidade do espaço”.

Para transitar pela descontinuidade, a ferramenta possível é o pensar. Este não é raciocinar, nem racionalizar, mas problematizar. Experimentar está ligado a uma ascese do desejo, uma ética do corpo vivo, como nos esclarece Dumouliè:

Se a ascese do desejo não é um ascetismo, e se introduz uma ética, em particular spinozista, é na medida em que não é uma economia da morte, e não se funda nem sobre o ressentimento nem sobre uma exploração da pulsão de morte, mas, ao contrário, sobre sua transformação em potência de desejo. Encontram-se, deste modo, as observações de partida sobre o corpo sem órgãos. Da mesma forma que para Nietzsche, a vontade de potência

implicava em uma vontade de morrer diversas vezes a si mesmo, condição da eternidade, do eterno retorno, afirmar o desejo supõe traçar nos corpos, na estruturas, nos territórios, uma linha divisória que destrói os organismos a fim de constituir um plano de intensidade acima dos corpos e dos territórios. A idéia simplesmente especulativa do “instinto de morte” se vê assim transfigurada em linha abstrata de vida, linha ideal que, além dos indivíduos traça um plano de eternidade (DUMOULIÉ, 2005, p. 180).

Sendo assim, a prática clínica torna-se um campo provisório, de improvisação, de deslocamento dos lugares fixos, já dados e instituídos; o *setting* transforma-se em ateliê, campo de invenção de si. Trata de reinventar formas inéditas, de dar passagem para o impensado, o imprevisível, o por vir. O analista deixa de ser um produtor de teatro privado para tornar-se um “engenheiro ou mecânico que monta unidades de produção, que luta com agentes coletivos de produção e de antiprodução” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 76-8).

CAPÍTULO IV – ATELIÊ CLÍNICO: PROTOCOLOS DE EXPERIMENTAÇÃO

A razão tiraniza nossa vida

Robert Musil

Nunca é o início ou o fim que são interessantes; o início e o fim são pontos (DELEUZE; PARTNET, 1998, p. 32).

- A vida não é um cavalo selvagem para ser domado - É, a vida é um bicho que eu ainda não conheço

(conversas no ateliê clínico)

- Treino para enlouquecer: Qual é o cheiro do azul?- E se eu quiser escutar o azul? - É!!!! você gosta de jogar !!!, já percebi. Escutar é muito perigoso, muito perigoso.

(Conversas no ateliê clínico)

O que narro neste capítulo são protocolos de experimentação. Mostro os encontros que tive com os pacientes/clientes/experimentadores; tento alinhar a produção criada no encontro e pelo encontro. São ensaios, experimentos meu e deles. Não me atenho a uma verdade, mas ao campo de intensidade produzida no encontro, trazida para o encontro. Trago do caos, à maneira dos artistas, variedades, multiplicidade de vidas, de intensidades, de experiências.

De acordo com Guattari (1992) o “filósofo traz do caos variações, o cientista variáveis, já o artista traz do caos variedades. Estas três disciplinas procedem por crise ou abalos de formas bem diferentes. A arte luta efetivamente com o caos, mas para fazer surgir nela uma visão que o ilumine por um instante, uma sensação” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 261). Fazer do caos campo de criação, buscar uma sensação. A tentativa neste capítulo é deixar que tomem voz os próprios compositores

desta obra clínica ateliê, os clientes/analistas, com suas vozes, seus olhares, seus abismos, suas tentativas de mergulhar no caos e, ao mesmo tempo, não mergulhar por medo de se desmanchar de vez. Seus encontros potentes de descoberta de si, quando experimentam seu devir artista, seu devir criador, quando buscam uma sensação. Tentativa de fazer do caos variedades.

Quando a clínica torna-se ateliê, suas funções e lugares já não importam mais. Lembro-me dos pintores contemporâneos tal como o artista norte americano Jackson Pollock, que, na década de 1950, sob influência de artistas imigrantes europeus que questionavam a arte moderna, buscava a construção de outros paradigmas e outras formas de ver e estar no mundo. Ele foi igualmente influenciado pela psicanálise, que na época tinha se difundido consideravelmente pelo Estados Unidos, exercendo influência em muitos artistas, principalmente pela concepção de inconsciente. Os artistas passaram a orientar-se por forças inconscientes. Contagiado por esse contexto, Pollock protagonizou o movimento denominado *Action Painting*, movimento que inaugura a ruptura com a forma de fazer arte, bem como altera a relação do artista com sua obra, que passa a não mais representar o mundo, mas se torna parte dela. Não é isto que ocorre na sessão de análise? Somos parte da obra, fazemos presença no encontro e, assim como os artistas contemporâneos, já não importa significar, ressignificar, interpretar, produzir sentido, ainda que esses dispositivos sejam acionados em alguns momentos, mas importa a busca pela intensidade, pela fuga, rupturas, saídas, pelas vibrações, resgate da vida como potência.

De acordo com Daniela Labra (2005), o expressionismo abstrato apreciava o inconsciente como motor criativo, valorizando a interação do artista com seus materiais – tela, tinta, objetos – como parte intrínseca da própria obra de arte e seu fazer, sendo a *Action Painting* o estilo mais promovido deste movimento. Inspirado no muralismo mexicano, na terapia junguiana, em filosofias indianas, entre outros, Pollock desenvolveu o método *Dripping*, “que consistia em pintar andando ao redor e sobre uma tela estirada no chão espalhando sobre ela tinta, com gestos mais ou menos precisos. Com sua técnica, colocava-se fisicamente imerso e envolto pela obra” (LABRA, 2005, p. 16).

Estar envolta nas sessões, absorvida, não pelo campo da representação, mas pela fala que escorre, pelos gestos, pelo desejo pedindo passagem, às vezes em forma de violência incontida, às vezes em formas de choro, noutras de

silêncio; o desejo escorrendo, pedindo passagem, o desejo também aprisionado, a vida sendo capturada, formatada, numa engrenagem repetitiva que não para de girar.

O artista já não deseja pôr na tela o que vê, não interessa mais a boa forma, quer tornar visível o invisível. Eis algo difícil para o homem “comum” entender, pois acostumado a uma estilística do visível. Entretanto, os artistas abstratos passaram a mudar o lugar da arte, mudar os padrões de percepção e quebrar os modelos de utilidade, desejando pôr na tela as sensações. Os artistas contemporâneos, de acordo com João Frayse-Pereira (2013), têm uma forte tendência a trabalhar o corpo humano não como objeto representado, “mas concretamente como tela, pincel, moldura, suporte e matéria viva do trabalho. A idéia de um eu físico e mental estável e unitário passou a ser questionada em decorrência das ressonâncias na arte do desenvolvimento da filosofia, da ciência e da tecnologia, e sobretudo da biotecnologia e da própria medicina” (FRAYSE-PEREIRA, 2013, p. 154).

Experimentar com a clínica é dar vida para o próprio lugar, o outro, o eu, o espaço, as horas. O divã é tão vivo quanto o paciente: “cada objeto cria seu espaço infinito [...] o que eu quero apreender em sua solidão é simultaneamente essa imagem que está sobre a tela e o objeto real que ela representa [...] para que ele deixe de pertencer à imensa família da pintura e que a imagem sobre a tela se ligue à minha experiência do espaço, ao meu conhecimento da solidão dos objetos, dos seres e dos acontecimentos” (GENET, 2001, p. 23). Nada é fixo, a sessão pode ocorrer com o paciente deitado, sentado, de pé. Confesso que levou tempo para eu mesma sustentar essas novas variações dos lugares e confesso, ainda, que são campos de experimentações e, como tal, não sei o desfecho desta tarefa. Seguem, logo abaixo, estes experimentos, tentativas: minha e dos clientes.

São fragmentos dos encontros clínicos, de tentativas de escuta. Tento mostrar um campo que é meu, que pode ser visto como ficção, como relato, como invenção. Já que a palavra dita, a palavra escrita perde seu caráter real, pois sempre ficcional, já que é incapaz de dizer do acontecimento em si mesmo, pois se escreve de algo que já passou. É uma experiência que pode se alterar, já que sabemos que a vida é pura vontade de potência e como tal quer apenas expandir-se, deixando o desejo escorrer livre, como água nascente. Pretendo neste espaço deixar que o devir artista direcione estas linhas, deixo que Guattari esclareça o que tento dizer:

Entretanto não considero minhas “cartografias esquizo-analíticas” como doutrina científica. Assim como um artista captura de seus predecessores e de seus contemporâneos os traços que lhe convêm, convido meus leitores a pegar e rejeitar livremente meus conceitos. O importante nesse caso não é o resultado final mas o fato de o método cartográfico multicomponencial coexistir com o processo de subjetivação e de ser assim tornada possível uma reapropriação, uma autopoiese, dos meios de produção da subjetividade. (GUATTARI, 1992, p. 23).

É assim que gostaria que fossem vistos os relatos que se seguem: como uma obra de arte sempre em devir, não importando o desfecho ou o resultado final, mas como processos, como produção de subjetividades, como modos de existências por vir.

IV. I - Primeiro Ato: as cores



10

Gostaria de começar minha narrativa por: “alguém entra”, começar pelo neutro, pois o neutro remete ao desconhecido, como aponta Blanchot (2014, p. 30), ele é aquilo que não se atribui a nenhum gênero, “ele recusa a pertença tanto a categoria do objeto quanto a do sujeito”, o que não quer dizer que ele é indeterminado, mas que ele pressupõe uma outra relação. Segundo Blanchot (2014), o neutro é recusado por

¹⁰ Desenho realizado por uma paciente

nossa cultura; mais do que isso, ele é rechaçado, rejeitado, em virtude de uma “primazia ética do Eu-sujeito, a uma aspiração mística ao Único singular”. Mas permitir o desconhecido, o neutro, não é torná-lo conhecido, descobrir o desconhecido, para Blanchot (2010, p. 32), é mantê-lo encoberto, mas como presença “é feito presente, mas sempre como desconhecido [...] o desconhecido não será revelado, mas indicado”. O desconhecido não pode ser visto pelo olhar, não pode ser dizível, ele não é nem visível nem invisível, o desconhecido foge ao conhecimento do qual estamos acostumados, conhecimento sempre ligado à visão e conseqüentemente conectado ao conjunto, como indica Blanchot: “toda visão é visão de conjunto, como a experiência da visão é uma experiência da continuidade panorâmica, que é necessário submetemos sempre, não só à compreensão e o conhecimento, mas toda forma de relação, a uma perspectiva de conjunto” (BLANCHOT, 2010, p. 33).

Sendo assim, como dizer do desconhecido? Como dizer do neutro? De acordo com Blanchot (2010, p. 33-4), através da fala “nesse intervalo que é a fala – que o desconhecido, sem deixar ser conhecido, se nos indicaria tal como é: separado, estranho”. Mas Blanchot insiste em dizer que o desconhecido não é isto que está por vir, o futuro, pois toda vida individual ou qualquer mundo banalizado têm este futuro, para ele não é disso que se trata, pois o desconhecido é:

[...] aquele no qual a poesia nos desperta, é muito mais imprevisível do que pode sê-lo no futuro [...] pois tal como a morte, ele escapa a toda compreensão [...] exceto a fala, mas na medida em que esta não é uma apreensão, não é uma captura. Eis o essencial. Falar o desconhecido, acolhê-lo na fala mantendo-o desconhecido, é precisamente não apreendê-lo, é recusar-se a identificá-lo, seja por esta captura “objetiva” que é a visão, a qual captura, embora a distancia. Viver com o desconhecido diante de si (o que significa dizer também: viver diante do desconhecido e diante de si como desconhecido) é entrar nessa responsabilidade da fala sem exercer qualquer forma de poder, inclusive esse poder que se realiza quando olhamos, já que, olhando, mantemos sobre nosso horizonte e em nosso círculo de visão – na dimensão do visível-invisível – aquilo ou aquele que está diante de nós. [...] o desconhecido é esse infinito, e a fala que o fala é a fala de infinito (BLANCHOT, 2010, p. 35).

Deixar que o infinito fale sem ser nomeado, deixá-lo fazer presença; entretanto, deparo-me com a necessidade de nomear, classificar, binarizar. Sei que a palavra é sempre aprisionante, como já vimos em Nietzsche, a palavra nomeia, define; logo, dita normas, cria regras, busca o conjunto, tenta explicar. O que exerço aqui é apenas um ensaio, uma tentativa de deixar que a fala escorra, sem a obrigatoriedade de

dizer, sem capturar, mas admito que a captura se faz presença. A necessidade de esclarecer aparece com certa frequência. Falemos de encontro.

Ela entra, mas isso pouco importa aqui, ela é apenas uma variação, já que se trata de escrita, e, mais do que isso, já que se trata de problematizar o campo das intensidades e não das formas, o que se prioriza é a potência deste corpo, são os processos de subjetivação, não o sujeito ou o ego com seus mecanismos de defesa. Há um respeito pelo indivíduo à maneira como Deleuze percebeu em Thomas Hardt em relação a seus personagens:

Nele os personagens não são pessoas ou sujeitos, são coleções de sensações intensivas, cada um é uma coleção, um pacote, um bloco de sensações variáveis [...] porque vive os outros como “chances únicas” – a chance única que esta ou aquela combinação tenha sido feita. Individuação sem sujeito. E esses pacotes de sensações ao vivo, essas coleções ou combinações, correm sobre linhas de sorte ou de azar, lá onde seus encontros se dão, quando preciso seus maus encontros que chegam até a morte, até o neutro (DELEUZE, 1998, p. 53).

Cada um é uma coleção; são estas coleções que me interessam, não me importa definir, decifrar e, principalmente, não se trata de classificar. Cada corpo, cada intensidade tem uma potência que é única e, ao mesmo tempo, múltipla. São os múltiplos, as variações, as tentativas, mesmo que abortadas, mesmo que impossibilitadas, que pretendo narrar. Trata-se de campo de experimentação que me autoriza não separar ficção de realidade. Em se tratando de narrativa, vida e ficção se conjugam, quem poderá separá-las? Trata-se de narrativas de uma vida, um lugar, uma perspectiva. Pronuncio estas vidas a partir da perspectiva de analista, a partir de narrativas do outro. Aciono a terapeuta/artista em mim e convido-a para se deitar no divã. A sala tornou-se a obra viva, ela deita e põe-se a falar. É como lembra Deleuze:

É um lance de dados necessariamente vencedor, pois afirma suficientemente o acaso, ao invés de recortar, de tornar provável ou de mutilar o acaso. Por isso, através de cada combinação frágil é uma potência de vida que se afirma, com uma força, uma obstinação, uma perseverança ímpar no ser. (DELEUZE; PARNET, 1997, p.19).

E a relação analista/artista/analisante só é possível por pressentir que esta vida que ali chega nas sessões é sempre uma potência ímpar, uma força, uma obstinação. Uma potência de vida, talvez frágil, mas que insiste em sua vontade de poder. São várias as vozes que se soltam de uma mesma boca, de um mesmo corpo, vozes que oscilam. Primeira voz, primeira cena, confronto – “polícia”, ela convoca a polícia-nela,

S: - preciso me policiar...

ML: - Para que?

S: - Porque eu sou muito brava, as pessoas têm reclamado.

Para que alguém precisa se “policiar”? A polícia vigia, prende, controla, impede.

S: - Então não é polícia que eu quero.

Silêncio, matéria viva de criação, do silêncio nasce uma possibilidade. Silêncio e solidão, dela em seus pensamentos disparados por minhas intervenções e suas inquietações, solidão minha disparada por meu desejo de ir além, porque vou compreendendo que “cada ser me é revelado no que tem de mais novo, de mais insubstituível – e é sempre uma ferida -, graças à solidão onde essa ferida o coloca e que eles mal conhecem, mas para onde todo o seu ser afluí” (GENET, 2001, p. 40).

ML: - E se você me contar dessa braveza como se ela fosse a linha de um mapa?

Invento, me arrisco, ela se arrisca comigo, vamos juntas trapacear este “eu” querendo polícia. Juntas traçamos o mapa. Naquele momento, vislumbrava a construção de cartografias, pois não se tratava mais de uma pessoa, não mais o uno, mas linhas que se multiplicam. Pressenti que esta experiência tornava-se uma ferramenta significativa. Era um risco, posto ser uma tentativa, eu não sabia de seus efeitos. Só restava continuar experimentando.

ML: - Então me conta destes traços. Imagine que isso é um mapa em que você vai traçando essas linhas. Me conte quais os trajetos dessas linhas que você está chamando de brava.

Queria naquele momento mostrar o caráter fictício da vida, dos encontros, sim é realidade para ela, mas esta realidade pode ser alterada, modificada. Era uma tentativa minha de entrar no campo dos sentidos e romper com o campo dos significados. Por que “já não somos mais confrontados com a questão da organização através do sentido, mas com a organização do desejo que não busca significar, comunicar ou mediar informação, e sim criar uma relação direta com o mundo” (GUATTARI, 2011, p. 64). Por que ficar no diálogo a mantinha no campo da razão e a clínica, como campo de experimentação, se propõe que esta pessoa possa criar relações com o mundo. Naquele momento romper com sua racionalidade era uma tarefa bastante delicada; no divã ela tinha suas dificuldades, nas dramatizações também, então havia outras alternativas, pois há sempre uma linha de fuga prestes a irromper. Ela, como

educadora, tudo tenta explicar e explicar é seu sentido mais aguçado, a lógica é seu território firme, seguro.

Tornou-se educadora também para ensinar, se manter no controle. Brincávamos sempre que ela era o bombeiro, estava sempre prestes a apagar um incêndio, sua atividade predileta, momento em que se sentia potente, mas logo que o incêndio apagava era o vazio e a sensação de cansaço e esgotamento que espalhava; a terapia tornava-se o seu lugar de repouso. Era para romper com esta repetição que fazia meus experimentos, um corpo que nada permite, nada cria, um corpo enrijecido pelo desejo de tudo controlar. O controle para ela era o único território seguro, mas o preço para a manutenção deste controle já estava alto demais. Em momentos mais tranquilos ela até reconhecia este caráter, “na verdade eu já estou em débito comigo, o preço é bem alto”.

Ela perguntou como seria isso, pois nunca tinha experimentado tal coisa, então não sabia como começar. Apenas para dar início à obra lanço um dado perguntando que cor teria esta linha que ela está chamando de brava. No início, uma linha brava, de cor intensa, vermelho, como sangue que ela sente ferver toda vez que chega em casa, era o bombeiro narrando:

S: - Tenho que botar ordem em tudo. Tenho que direcionar tudo, gerenciar tudo, colocar as coisas em ordem. Fazer o filho levantar para ir para a faculdade, ver se os outros tomaram banho para ir para a escola.

Ela ordenava a casa como se naquele território tudo estivesse parado à espera de seu sangue que ferve. Essas eram linhas que foram se intensificando e ganhando espessura ao longo da vida de casada, com a vinda de mais filhos, com o não poder contar com o marido. Ela torna-se a engrenagem que faz tudo funcionar, engrenagem que não aguenta mais, linha/veia formando varizes, preste a estourar. Mas ao narrar o trajeto dessa linha, ela se percebe múltipla, vai aos poucos apresentando outras linhas, algumas há muito esquecidas e outras por desenhar. Mapear uma vida é mapear desejos, intensidades, territorialidades, afetos, encontros, rupturas. Ela vai narrando seu mapa, cartografando suas linhas de vida e, na medida em que descrevia seus traços, ora densos, fortes, ora apagados, ela era toda uma composição.

Lembra de suas territorialidades, o território casa, e se dá conta de que ele nem sempre foi assim, que nele não havia somente linhas vermelhas, vai se lembrando de muitas outras cores. Narra/traça as linhas azuis, mais alegres, de alegria inocente, de desejos soltos, de intensidade:

S: - São linhas que hoje eu percebo no meu trabalho, mas que também no começo do meu casamento elas apareciam mais, mais do que as vermelhas, estes vieram aos poucos, um traço ali outro lá, até que se tornou só o vermelho

Uma linha puxa a outra e lembra de um tempo já esquecido; lembra-se das linhas amarelas, linhas de dança. A memória também faz parte de uma vida e o campo de experimentação da clínica não descarta as lembranças, nem o passado; ele apenas não o toma como mote principal. As memórias são ferramentas, ingredientes, que compõem com o tempo vivido, mas as memórias são sempre ficcionais e podem ser alteradas. A clínica ateliê não nega o passado, mas faz do esquecimento seu ingrediente necessário.

S: - Adorava dançar, vivia dançando.

Mas não devemos esquecer as recomendações de Genet (2001, p. 67): “observe-se bem: não é o traço que é elegante, mas o espaço branco contido por ele. Não é o traço que é cheio, e sim o branco”; não atentar-se a linhas apenas, mas também àquilo que está por vir, ou no meio, ao lado, acima; não um mapa linha/uno, mas todo ele. Ouvir a narrativa como se ouve um poema.

Agora ela tinha um trançado, linhas que vão se compondo, se cruzando. Às vezes uma linha rompe outra, ou barra, ou bloqueia. Já não estava mais diante de mim uma pessoa me contando sua história pessoal, mas era uma vida se desenhando em cores, multicores, em espaços vazios, em falas, lembranças, silêncios. Era a possibilidade de perceber o caráter de superfície de si, de construção de si, a partir dos efeitos dos encontros. O surgimento de encontros que possibilitaram o nascimento desta ou daquela linha; ali já não existia um eu centrado em si mesmo, mas processo de si, se desenhando, a linha territorial, os efeitos da casa, efeito/marido, efeito/filhos, efeito/supermercado/filho/mãe, efeito trabalho/profissão, efeito filha/mãe, efeito/casa/rua/trabalho/filhos, efeito/desejo/medo/prisão.

O relato desta experiência me ajuda a pensar na possibilidade de criar ferramentas dentro de uma sessão para que a vida tome passagem, para que seja possível encontrar saídas. Descubro que esta pode ser uma maneira de descobrir o corpo descobrir sua potência, sentir de que afetos são capazes. Para saber o que pode o corpo é preciso experimentar, corpo se constitui por suas experiências. O que pode a clínica? Ela pode se reinventar.

Naquele momento senti que era pura experimentação, um mergulho em uma imagem sem imagem, uma imagem viva, a composição de um quadro, um

recorte vivo. Quando começamos falar de suas linhas, eu sentia que elas tornavam-se um corpo vivo, uma nascente e fui sentindo seus efeitos. Era a composição de um modo de estar com o outro na clínica, um exercício por descobrir, um ensaio, um improviso, um rizoma¹¹

Sabia que eram os efeitos das leituras de Espinosa, atravessado por Deleuze: uma experimentação dos corpos, uma atenção da composição e decomposição do confronto dos corpos. Era um convite a mim mesma para experimentar as possibilidades de nossos corpos, repensar os encontros, não mais como efeitos de profundidade, mas de superfície, pois é na superfície que os corpos se esbarram, se afetam, se compõem ou se decompõem, efeitos de choque. Este caráter de superfície está ligado com um modo de se desfazer de um eu estruturado. Isso faz lembrar Allan Poe através de Lawrence (2012), quando mostra que para Poe “o homem precisa se despojar até de si mesmo. E o processo é doloroso, às vezes horrendo [...] porque a alma humana deve passar pela própria desintegração conscientemente, caso queira sobreviver” (LAWRENCE, 2012, p. 96). Fazer este corpo se despojar de si mesmo é uma das tarefas do analista/artista.

Era o convite ao acaso, um exercício de implicação com o presente dado, era o surgimento de um campo possível, campo de uma outra forma de pensar. Não tinha ideia alguma sobre onde isso iria chegar. Era pura experimentação, mas ao mesmo tempo uma experimentação cautelosa, um cuidado em que eu estou o tempo todo alerta; não um cuidado que me impede ou aprisione, mas um cuidado necessário que possibilita o movimento.

Estou lembrando de outro paciente que, ao ser convidado a deitar-se no divã, passa a delirar, delirar o mundo, Deus, o pai, como se Deus estivesse nele. Poderia embarcar com ele nessa viagem e surfar o desconhecido, mas a prudência necessária alerta para ir com calma, o corpo só aguenta o que pode. Do divã, território naquele momento movediço demais para ele, saio para a rua e fazemos o “passeio esquizo”, o sustentar as pernas, o sentir o corpo. Desfrutar o sol, a brisa, a sombra da árvore, a praça, o coqueiro, contornos, porque a fenda aberta demais é puro mergulho no caos sem criação. Sim encontrar linhas de fuga, sempre necessário, encontrar modos de

¹¹ “Tudo isso é o rizoma. Pensar, nas coisas, entre as coisas é justamente criar rizomas e não raízes, traçar a linha e não fazer o balanço. Criar população no deserto e não espécies e gêneros em uma floresta. Povoar sem jamais especificar” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 34).

despojar-se, “fugir o mais que eu possa – eu não posso tudo, eu não posso completamente –, mas fugir o mais, ao máximo, do encontro com as relações que não me convêm, e compor ao máximo com as relações que me convêm” (DELEUZE, 2009, p. 175).

Não esquecer que o corpo não pode tudo; cada corpo precisa estar atento ao seu limiar de suportabilidade com a ruptura, porque pode ser fatal. E a clínica é um espaço para problematizar o experimentar este corpo, olhar para este corpo, traçar as linhas de vida para verificar quais são encontros que o potencializa e quais aqueles que o suga, o mina, o destrói.

Com alguns pacientes precisamos inventar paraquedas, pranchas, senão a queda ou o capote pode ser fatal. É preciso encontrar contorno, pois eu também estou neste processo com o outro; eu própria tenho linhas de intensidades que são insustentáveis. É o confronto constante com um limite, que pode ser ultrapassado. É preciso saber julgar, para que o corpo saiba do que é capaz, como sugere Larruri:

Julgar imanentemente é estabelecer o que convém para cada potência, o que a faz crescer, expandir-se. Não existe o bem e o mal geral. Mas existe o bom (o que convém) e o mau (o que não convém) para este ou aquele corpo. Cada corpo busca ampliar seus territórios mediante seus devires, através de encontros com aqueles que lhe convêm. [...] O difícil é saber quais são as coisas que me convêm e como encontrá-las. Existe um método? (LARRAURI, 2000, p. 36-7).

O método é prudência, cautela, espreita e, antes de tudo, paciência, esperar o tempo do outro, das lentidões ou acelerações, das paradas, dos silêncios. Para pensar sobre a questão das prudências, encontro no livro “A erva do diabo”, de Carlos Castañeda, experimentações e riscos de entrar em uma viagem sem volta, de forma que existe todo um cuidado, todo um percurso, para ir experimentando. Castañeda me fez refletir sobre os rituais que muitas vezes são necessários para o campo de experimentação. A clínica também tem seus próprios rituais, que se modificam a cada pessoa que ali chega; não um ritual instituído, mas um ritual de cuidados, traçar e inventar a própria linha de vida precisa deste ritual de cautela.

Com cada paciente vou descobrindo traços e linhas, podendo inclusive nomeá-los; com outros, não precisa dar nomes, nem chamar este processo de linhas. A construção será muito diferente; cada um é um, e cada um tem seu modo singular de transitar em seus territórios. É o encontro terapêutico que vai me guiando; nada está dado, o que se compõe neste quadro é o possível de cada um. Esta experiência está

conectada à proposta de Guattari (1990) de novo paradigma estético. O autor afirma que:

Insistindo nos paradigmas estéticos, gostaria de sublinhar que, especialmente no registro das práticas “psi”, tudo deveria ser sempre reinventado, retomado do zero, do contrário os processos se congelam numa mortífera repetição. A condição prévia de todo novo impulso da análise – por exemplo, a esquizoanálise – consiste em admitir que, em geral, e por pouco que nos apliquemos a trabalhá-los, os Agenciamentos subjetivos individuais e coletivos são potencialmente capazes de desenvolver e proliferar longe de seus equilíbrios ordinários. Suas cartografias analíticas transbordam pois, por essência, os Territórios existenciais aos quais são ligadas (GUATTARI, 1990, p. 22).

Cada encontro se abre para múltiplas possibilidades, a vida em ato, movimento de transformação. A sessão em que a paciente narra suas linhas demonstra este caráter de invenção de si e possibilidade de se reinventar a cada ato, a cada encontro. Houve uma dança em que eu e ela pudemos vislumbrar um quadro de uma vida, um quadro vivo, tão vivo que na sessão seguinte ela me trouxe o desenho do mapa de suas linhas: eram várias linhas coloridas como se fosse um rio arco-íris, multicolor, mas que seguia ao infinito; ela dizia: “- aqui é até onde eu estou, mas tem um desconhecido pela frente”.

Esta experiência me fez pensar que nascia uma nova linguagem; a paciente pode ir compondo e se deslumbrando com possibilidades. Quando ela narrava as linhas, em meio a narrativa começa a rir e me diz: “deve ter algumas estradinhas, muitas estradinhas neste mapa”, era como se ela me dissesse “eu não sou só estas grandes linhas duras”, desejo e alegria de querer traçar ou descobrir novas saídas, novas possibilidades, de poder criar outras estradinhas. Este mapa está aberto, um mapa que não se fecha em si mesmo. Ela percebeu que não era apenas a pessoa brava, mandona, estressada, porque era este o tema da conversa inicial; então não era mais se policiar, policiar estas linhas, mas inventar outras, inventar estradinhas minúsculas e por ali escapar, escapar da dureza das representações, não mais escavar mas traçar. “O problema com o homem é que ele faz questão de ser dono de seu próprio destino e insiste na unidade” (LAWRENCE, 2012, p. 97). Lançar-se ao acaso dos encontros é sempre necessário; deixar-se guiar por estes encontros é o mais difícil em uma sociedade que tudo prevê, antevê, em uma sociedade onde o risco deve ser evitado. A vida é, retornando a Nietzsche, mais do que sobrevivida, do que conservação, a vida é vontade de potência sempre ativa.

A clínica vai se tornando para mim cada vez mais o lugar de abertura de possibilidade e de invenção e criação. Mas não posso esquecer do embate, porque me vejo muitas vezes diante das impossibilidades, da dureza de certas linhas, da precariedade de inventar, de nomear. Eu sei que este é um exercício constante, porque essas impossibilidades aparecem. Estamos frequentemente diante de perigos, porque embora se trate de lidar com um outro, antes de tudo, trata-se de lidar com a vida, com dar passagem para uma vida mais viva, menos pautada por sofrimentos e neuroses. É também, um processo muito instigante, que faz pensar e elaborar, destruir conceitos antigos, dar passagem para o novo. Os pacientes também estão criando comigo esta outra clínica – a clínica das linhas e da composição dos corpos.

IV. II Segundo ato – Caminhar – a clínica peripatética: passeando, indo e vindo conversando.

É preciso que cada um siga seu caminho.
Mas ser capaz disso é difícil
Gilles Deleuze

O “passeio como ato, como política, como experimentação, como vida”
(DELEUZE)

Passear com a teoria, com o pensamento, como sugere Deleuze, como experimentação. Nesse processo me deparo com um tipo de passeio, também inventivo, que foi o método peripatético, como Antonio Lancetti nomeia o trabalho que desenvolveu com pacientes que não aderem ao tratamento convencional, não se adaptam a uma clínica entre quatro paredes, tais como esquizofrênicos, drogadependentes, moradores de rua e jovens. O autor afirma que:

Peripatético no sentido comum do adjetivo e no sentido etimológico da palavra que provém de (*peripatéo*): passear, ir e vir conversando. A escola fundada por Aristóteles (384-322 a.C.) tornou-se conhecida pelo nome de peripatética em virtude do Estagirita de o ensinar andando pelos jardins de Apolo no Liceu (LANCETTI, 2007, p. 15).

Também tenho experimentado sair das paredes fechadas, ir para a rua, caminhar em área verde, em frente ao lago. Não porque se trata de alguém que não se “adapta” ao modo convencional, mas por escolha dela e minha: um dia sugeri, ela aceitou e de lá para cá nossos encontros ocorrem no entorno deste lago, uma área

extensa de muito verde. Local que escolhemos juntas. A análise escorre, as palavras caminham, silêncios misturados com o som dos pássaros, com os outros caminhantes; sentar em frente ao lago, a brisa fresca, a conversa intensa, lembranças da infância, da raiva do pai, do pai alcoolista, da morte, da despedida, do não perdoar. O analista, neste encontro, se deixa levar pela escuta, pelo ritmo do andar, da fala que para, silencia, e comenta sobre a paisagem, vou acolhendo e contendo o fluxo do que vai sendo trazido. Polack mostra uma boa imagem do que tento explicar:

O quadro e o analista devem ser suscetíveis de “conter” (no sentido de Bion) fragmentos esparsos – lembranças, pedaços de Si, segredos, afetos – e, principalmente, a multidão e a “confusão da vida cotidiana”, sem necessariamente interpretá-los [...] O analista privilegia a inscrição e a conservação de certos materiais, que podem ser relacionados entre si ou colocados em correspondência num lugar mental devidamente cartografado (POLACK, 2013, p. 126).

Ensaio ouvir seus fragmentos, de passado, de presente, de desconhecido, de incerto; acolho seus pedaços de si, de suas lembranças, de seus afetos e suas multidões. Ela continua a falar do pai e sua morte recente:

A: antes dele morrer, ele me falou que eu não o tinha perdoado, eu disse que tinha.

ML: E você tinha?

A: - Não, não o perdoei, até hoje.

Ela vai contando do ódio pelo pai, vou lembrando do meu próprio pai, da minha própria revolta, da angústia de se deparar com o pai real, tão distante do pai ideal, da família Dorian que nunca existiu, do desejo de um pai por vir, que nunca veio, nem virá.

A: - ele perdeu tudo, tenho muita raiva disso, se ele não fosse alcoolista nada disso teria acontecido, pra mim não é doença.

ML: - então é o que?

A: - ele era um fracassado, é isso.

Encontro: nossos pais ideais se encontram em seus fracassos, o fracasso de não ter se atualizado, desejo frustrado.

ML: - você tem medo de ter como única herança o fracasso dele?

A: - é isso, já tive muito medo de ficar como ele, de não suportar. Ele começou a beber quando a mãe dele morreu, tenho medo que minha mãe morra e eu fique igual.

Conversar, circular o fracasso. Mas de que fracasso ela dizia? Castração? Pode ser, ela se sentia tão pequena quanto o pai, tão impotente quanto ele. Fiquei pensando no tempo que perpetua certas lembranças, certos afetos tristes, ressentimentos, que vão corroendo qualquer possibilidade de diferir. A vida vai passando tão lentamente nestes estados de tristeza, a dor que não se apaga, o inconsciente atemporal ali tão manifesto.

Mas linhas de fugas ativas e positivas não deixam de fazer seus traçados, vou entendendo seu desejo de análise, de estar comigo, de tentar romper com a herança do fracasso, “porque essas linhas conduzem ao desejo, às máquinas do desejo e a organização social de um campo social do desejo” (GUATTARI, 1992, p. 30). O desejo escorre, a conversa engendra o movimento misturando-se à paisagem, aos gansos na lagoa, ao vento fresco no rosto; tudo isso embaralhado com linhas duras, enraizadas, o fracasso, a angústia, a ferida narcísica. Andando, pensando, falando, circulando o pensamento. E de repente ela fala:

A: - sabia que eu sou a única que vai se formar na minha família?

De repente circula o pensamento, tenta encontrar saídas, linhas de fuga, ou está fugindo do fracasso? Eis um ponto, um nó. Olhar para os próprios fracassos, medos, limites, mas ali ela dizia de um corpo que também tinha potência, que lutava para não abrir mão da potência de si.

Mas afinal, o que pode este corpo? Entendo que ela estava dizendo que aquele corpo podia mais do que – beber até dar fim com a própria vida. Aquele corpo tinha sonhos, desejos, e que podia realizá-los. Que ela era diferente de sua família, “a única que iria ter uma faculdade”.

Porque o terapeuta peripatético, ou aspirante a esquizoanalista como propõe Lancetti, é “um conector, alguém que articula com o fora e que na avaliação passo a passo, procura planos de consistência” (LANCETTI, 2007, 120). Era o que eu estava tentando, acompanhar suas linhas entre o passado e o presente, desfazer os nós, as prisões, e experimentar o próprio corpo. Não me interessava sua estrutura, mas seus traçados, os pontos endurecidos e as estratégias que utiliza para encontrar saídas. É preciso, de acordo com Deleuze e Guattari:

[...] pensar em termos incertos, improváveis: eu não sei o que sou, tantas buscas ou tentativas necessárias, não-narcísicas, não-edipianas [...] o problema não é ser isso ou aquilo no homem, mas antes o de um devir inumano, de um devir universal animal: não tomar-se por um animal, mas desfazer a organização humana do corpo, atravessar tal ou qual zona de intensidade do corpo, cada um descobrindo as suas próprias zonas, e os grupos, as populações, as espécies que o habitam (DELEUZE, 1992, p. 21).

Sabemos que não é uma tarefa simples esta para qual Deleuze nos convoca, deixar o devir inumano, desfazer a organização humana, e deixar que as zonas de intensidade se liberem. Estamos sempre tentados dar sentido, esclarecer, mesmo em meio à confusão, é a razão que tenta socorrer. Como se instalar no caos, ou na angústia, como sugeriu Clark? Só resta experimentar, que também não garante nada, não evita a captura; no entanto, abre brechas, rachaduras.

E neste encontro ela ainda estava presa a um eu, um si mesmo, longe de um devir, porque somos feitos de forma e força; é preciso às vezes romper com certas formas cristalizadas para que as forças possam passar. Romper com as formas é um exercício constante. Enquanto forma transitamos pelo campo do visível, da representação, do significado, vamos atribuindo signos às nossas experiências.

Ao pai signo do fracasso ela atribuía todo seu desafeto, mas de certa forma, dando indícios do surgimento de possibilidade de diferir que estava por vir, e muitos por vir vieram e com ele o medo, medo de morrer, medo da morte do outro, medo do novo. Não há nenhum problema em dar sentido para a experiência, nomear o vivido, encontrar um pouco de possível; aliás, os possíveis também são bem vindos, os momentos de respiro, de tranquilidade, de paz. Mas estagnar neste campo é ir ao encontro da morte, com o não vivo, já que aprendemos com Nietzsche que a vida é vontade de potência, vontade que não se contenta com a paz e o sossego, o que quer é poder, ir sempre além. Como sugere Deleuze, pensar em termos incertos e desfazer a organização humana do corpo, desorganizando a vida, as zonas de segurança, aguçando assim sensibilidades indizíveis. Como, por exemplo, experimentar o medo do cheiro do pai espalhado na casa da mãe, “agora que voltei a morar lá, para trabalhar, fico sozinha naquela casa. Outro dia senti aquele cheiro do meu pai, cheiro de álcool e suor, muito ruim, passei a ter medo, pensei em largar tudo e voltar pra cá”. Encontro com o estranho tão conhecido, estranhamento com o corpo e as sensações de que ele é capaz de experimentar, estranho familiar, familiar estranhamento. Permitir o estranho é também permitir o desconhecido, o infinito.

Medo da presença há muito ausente do pai, mas que medo é este? Do que se trata? Tudo começou com o processo de “assumir”/reinventar novas configurações de si, reinventar sua sexualidade, fazer escolhas, contar para a mãe seu relacionamento com outra mulher, e ter que aguentar o desprezo da mãe, os ataques destrutivos e ameaçadores dela.

O medo vai se intensificando, medo e desamparo, união de dois afetos despotencializadores de si gerando novos afetos como paranoia, medo do ataque da mãe, do fantasma do pai. Olhar o medo, falar dele, chegar perto, peneirando-o, esmiuçando; assim, vimos o medo de ter medo, o medo do próprio ódio “sim tenho medo de odiar minha mãe, de não querer nunca mais vê-la”, e finalmente o medo de se diferir, de morrer, de ver morrer a si: “acho que não vou conseguir, não vou dar conta”.

A morte dando passagem para a vida, novas populações, outros territórios. Tudo isso foi se clarificando, neste encontro entre eu e ela. A cada passo de sua narrativa ela me levava e eu me deixava levar: fui com ela para casa, sentir seu medo, sua angústia, escutar sobre o pai, seus fantasmas voltando. Nós duas promovendo encontro, permeado pelo signo medo. O medo entre nós, atravessando o encontro, produzindo o encontro. Seu medo, misturado com meus medos, não para criar uma relação de empatia, mas para promover encontro, como mostra Deleuze: “não trabalhamos juntos, trabalhamos entre os dois. Nessas condições, a partir do momento em que há esse tipo de multiplicidade, é política, micropolítica. Como diz Félix, antes do Ser há a política. Não trabalhamos, negociamos” (DELEUZE; PARNET, p. 15). É de negociação que se trata, entre forma e força, entre viver e sobreviver, num embate constante.

Voltar para a casa atribuindo significados de medo e solidão, de um tempo outro, em que não podia se defender, “e do que você tem medo, quando sente o cheiro do pai?”, eu pergunto; ela responde “dele aparecer”. “O que faria ele aparecer?”. “Acho que ele quer o meu perdão”. Nessas histórias onde há mudanças insólitas de curso, há cortes cruéis, afetivos e perdão. “Sempre há perdão, mais ou menos imperceptível, nas histórias clínicas bem sucedidas. Todas essas ações francamente ativas são feitas de afetos e confronto ético. Isto é em relações de corpos” (LANCETTI, 2007, p. 100-101).

“Você o perdoou?”. “Sim, já o perdoei, sabe é engraçado, porque justamente estou trabalhando com alcoolistas, e sei que muita gente não quer nem saber, mas eu gosto, entendo que é difícil, que é uma doença, mas sei que as famílias não veem

assim”, “sim, comecei a entender”. Às vezes é preciso um pouco de compreensão, como vimos no início dos capítulos, quando falávamos de territorialidades dos pássaros: eles tem seu canto próprio, não apenas diante do crepúsculo, no qual seu canto é inventivo e criativo; seu corpo também demanda territorialidades, por isso cantam para acasalar, para se proteger e proteger o grupo, criam seus lugares seguros. Assim a razão é nosso ninho de segurança, de cuidado, mas se a gente não cuida, não se lança para novos cantos, esta razão deixa de ser o lugar seguro para tornar-se prisão. Aliás, segurança e prisão estão tão associadas, é preciso dissociá-las. Romper com a razão prisão.

Poderia seguir outro caminho, voltar ao passado, tentar ressignificar sua história, mas sabia que era do momento presente que ela estava me dizendo, do medo que sente agora, neste momento, experimentado como lembrança. O que poderia ser tão angustiante? Se seguimos as trilhas de Deleuze e Guattari, quando apontam sobre as linhas da vida, é possível olhar para o medo como um encontro com o processo de desterritorialização; uma nova linha está surgindo, ruindo as conhecidas, as seguras, e se é vivido como lembrança, ou fantasma, é porque ainda é uma linha à qual se pode se agarrar, já que não pode mais se sustentar naquilo que ainda é pura sensação. Digo isso para ela, que percebo que o medo é dessa outra nela que ainda é desconhecida, porque não está acostumada com seus hábitos. Ela diz “é, é um caminho sem volta, por mais que a gente tente voltar, já não consegue, já não é mais o mesmo”. Dar conta dos múltiplos em nós não é simples e nem fácil, pode inclusive ser fatal para algumas pessoas. Às vezes dar passagem para novos devires pode ser desastroso, mas não permitir que os devires se realizem é fatal. É preciso dar passagem para estes mundos, mas, como aponta Deleuze: “O deserto, a experimentação sobre si mesmo é nossa única identidade, nossa única chance para todas as combinações que nos habitam” (DELEUZE; PARNET, p. 10). Somos todos habitados por deserto, mas povoados de experiências vividas por processos de experimentação, por linhas rígidas e outras mais flexíveis. A vida passa e com ela nossas marcas, nossos trajetos vão se configurando. O trabalho do analista é poder sustentar e acolher estes campos de enunciação, de passagem, de ruptura, mas também de cristalizações. Como esclarece Lancetti:

Uma das questões clínicas poderia ser enunciada assim: o que acontece entre um percurso e outro, como diz Deleuze, no entremeado de percursos? Trata-se de um simples ir e vir ou de devir? Ou dito de outra maneira: como fazer do deambular uma viagem, a geração de uma linha nova de fuga ou de ultrapassagem de um impasse? Isso é um devir diferencial na produção de subjetividade (LANCETTI, 2007, p. 119).

A clínica ateliê, como plano de devir, possibilita a passagem de uma posição cartográfica para outra, por exemplo de uma posição mais rígida para uma mais flexível. Para Lancetti, a nossa ação “não é necessariamente terapêutica, construtiva ou libertária. Ela pode ativar aspectos dissolventes da subjetividade e linhas duras, paranoicas e de intensificação da morte” (LANCETTI, 2007, p. 120). Ela pode desta forma agir como diluidora de linhas duras, possibilitando que os fluxos de desejo possam novamente seguir viagem, escorrer, liquidificar-se. Da filha ressentida, que só podia odiar o pai, pode agora ser a filha que esquece, transformando ressentimento e ódio em modos de agir e atuar nos atendimentos do grupo de alcoolista.

O que se busca nesta clínica é seguir o rastro das linhas que vão se desenhando, mas de acordo com um engajamento ético com a vida. É preciso avaliar frequentemente o traçado de uma existência: se ela está deixando a vida enquanto pura intensidade passar ou se enrijece e deixa morrer cada oportunidade que a vida lhe oferece para diferir, como ocorria com a primeira cliente, quando ela fala de suas linhas vermelhas, duras, que a impedia de qualquer possibilidade de vir a diferir, de vir a ser outra, de experimentar seus desejos que não param de insistir, como, por exemplo, quando ela se encontra com o mecânico, desejo de corpo, mas que, amarrada a seus valores, medos, angústia, nada deixa passar, nem mesmo o pensar, porque “as relações corpo a corpo, as relações de afeto são anteriores a relação de troca” (LANCETTI, 2007, p. 123-4). Sendo assim, o exercício clínico é puro campo de experimentação e, neste sentido, fazer clínica está ligado muito mais a uma necessidade do analista do que uma vontade, porque clinicar é para mim processo de diferir, não apenas do cliente, mas também do analista. É o que Deleuze e Guattari chamam de agenciamento, que significa “segundo o próprio Guattari, fabricado para substituir o conceito psicanalítico de complexo e para pensar o conceito de inconsciente esquizoanalítico” (LANCETTI, 2007, p. 124). Agenciar é produzir o inconsciente, é promover conexões, deixar o fluxo do desejo escorrer. Na Clínica Peripatética, Lancetti esclarece que os passeios, as andanças, modificam “não apenas a relação terapêutica, mas modificam a relação, a experiência de desconstrução manicomial nos ensinou a importância do dentro e do fora do estabelecimento, das bordas como espaço privilegiado de produção de subjetividade cidadã” (LANCETTI, 2007, p. 51). Também tenho pensado nos espaços de fora, desinstitucionalizar a clínica para além de seus muros, desinstitucionalizar os encontros, as relações. Mas somos tão capturados por modos de existir únicos, dados, formatados, que acabamos levando isso para nossas relações mais sutis, para os afetos mais intensos;

damos nomes, corpo, formas, cores, institucionalizamos o não institucionalizável. “Nunca é demais lembrar do fracasso dos protocolos clínicos tradicionais, do enquadramento psicanalítico e do enquadramento psiquiátrico e psicológico” (LANCETTI, 2007, p. 104). Logo, é preciso lembrar mais uma vez que a atenção do analista não se volta apenas para as repetições do paciente mas para as suas próprias, ao seu modo de agir e institucionalizar-se. Todos nós somos vítimas destas capturas, de modo que estar à espreita se faz sempre necessário, como nos alerta Lancetti:

As pessoas não somente se repetem em suas relações, agora o terapeuta passará a fazer parte da repetição e, se onipotente, cairá logo na impotência, quando não absorvido pelo conflito familiar ou comunitário. O analista peripatético depara-se a cada hora com a própria onipotência (LANCETTI, 2007, p. 104).

Estamos correndo perigo constantemente, riscos da onipotência, da impotência, da institucionalização, da repetição neurótica, mas também da falta de sensibilidade, da dificuldade de avançar, da preocupação em conciliar uma epistemologia, uma teoria com uma prática. Ser inventivo em um espaço que demanda soluções e explicações é correr sempre o perigo de ser mal interpretado, de não ser reconhecido, de ser criticado e condenado pelos pares, colegas de trabalho, de profissão. Mas é preciso lembrar que “como dizem Deleuze e Guattari no *Anti-Édipo*, o desejo não é a festa. Quando suportamos a posição de cuidador, navegamos por águas obscuras e operamos manobras de alta complexidade” (LANCETTI, 2007, p. 107). Mais do que sermos aceitos pelos pares, desejamos operar com a vida, promover agenciamentos, intensificar os encontros e desejar que eles sejam, de preferência, bons e potentes.

IV. III - Terceiro ato: nomadismo, o corpo que se abre.

Pois a verdade impessoal é incapaz de concessões

Blanchot

Talvez por não conhecer os próprios limites. Os limites de um humano eram divinos? Eram.

Clarice Lispector

Há várias maneiras de falar sobre alguma coisa, maneiras de falar sobre a clínica, sobre o paciente, sobre a psicologia. Como disse Manuel de Barros, “as coisas já não querem ser vistas pelas pessoas razoáveis, querem ser vistas de azul”; então, neste experimento arrisco o olhar azul. Para isso é preciso deixar-me guiar pelo acontecimento, é preciso encontrar brechas dentro de mim mesma. Deixar-me ser conduzida pelo outro, pelo encontro. Nada a interpretar, nada a entender, ainda que interpretar e entender sejam condições para o campo das formas. Mas, como neste espaço trata-se de campo de intensidade, mergulho no caos do encontro, pois nem sempre o encontro com o outro é razoável, racional, organizado, linear.

É preciso se deixar esquizofrenizar no encontro; ainda que parte de mim tenta entender, a razão em mim dizia: não estou entendendo nada que este sujeito está me dizendo, afinal sobre o que mesmo ele está falando? Deixava aquela baba escorrer, puro fluxo, *experiência da infância, o alcoolismo, os filhos, o trabalho, as caixas de som que estão em todos os lugares, o corpo que se abre, a rua, a prisão, o medo de ter matado alguém, acordar na rua depois de uma embriaguez*, “tudo isso eu vivi”, “está escutando menina?” a revolta, a inveja, a infância, “é a criança, mas não reclamo mais, você está vendo o eu reclamar?”, “o eu não sabe de nada, o eu não sabe de nada, o eu não sabe de nada”, e segue repetindo como se fosse o refrão de uma música; depois completa: “não sei por que tenho estas coisas, ficar fazendo música”.

Um fluxo contínuo, sem ponto, nem vírgula, misturas. A razão em mim tentava desesperada entender, fazer costura com os fios de baba. A Razão, como a verdade, disse Nietzsche (2006), “é uma mulher que tem razões para não querer mostrar suas razões”. Deixar a razão/mulher, sem que ela se perceba ou sinta desqualificada, passar a ouvir o corpo, os sons, os gestos, ouvir o movimento do paciente. Ao fazer isso, vou compreendendo que, para criar, não precisava de quase nada, de nenhum recurso externo além daquele lugar possível, eu e ele, apenas ficar à espreita e aprender a dançar com tudo o que vinha. Foi suficiente um divã para que aquele corpo se liquidificasse no encontro. E mais uma vez é Nietzsche que ecoa neste momento, me ajudando a dar consistência a estes encontros tão líquidos, tão soltos. Ele mostra que a vida é o critério, é a vida que vai conduzir-nos e não a verdade, porque para ele “para viver, importa ficar corajosamente na superfície, manter-se na epiderme, adorar a aparência, acreditar na forma, nos sons, nas palavras, em todo o Olimpo das aparências” (NIETZSCHE, 2006, p. 21).

Hoje foi meu décimo segundo encontro com ele. Vou chamá-lo de Andarilho, porque o que fazemos são andanças, por mundos, intensidades, potências. Encontro: encontrar-se não tem nada a ver com entender, descobrir, saber; apenas sentir, e foi um encontro tão alegre que o riso se impôs em vários momentos, a razão/mulher deu uma trégua. Tenho me encontrado com Nietzsche neste últimos dias, ele tem insistido em mim. Aliás, o Andarilho também tem lido Nietzsche e Spinoza: “eu vou te contar uma coisa, tem autores que são impossíveis de ler diretamente, são muito fortes para algumas pessoas, você sabia disso, é, é, é assim menina, tem Cristo, o Buda, que dá para ler direto, mas tem uma escala, tem gente que está mais em baixo, não consegue ler direto o cara, tem que ler quem já leu; outros tem que ler quem já leu de quem já leu, assim é o Spinoza, o Nietzsche, não dá pra começar direto neles não, é uma coisa”. Eu e ele gostamos de Spinoza, Nietzsche, mas não é deles que falamos. Ele gosta de yoga, de dançar, de sentir o corpo, ele fala muito em corpo, continua a frequentar o A.A. (Alcoólicos anônimos) desde 1996, quando decidiu parar de beber definitivamente. De lá para cá nenhum gota de álcool em seu corpo, “mas menina, eu já vi tanta coisa, já fiz tanta coisa, mas nunca me senti assim, tão gostoso, ai que gostoso é a gente estar na gente, é bom demais”.

Hoje o Andarilho falou, falou, falou e perguntou “você não vai me dizer nada?” E continuou a falar, a me contar suas teorias, o mundo é um emaranhado de experimento, experimenta com o corpo, com o sangue e suor, experimenta os sentidos, os sentimentos, vai descobrindo o que pode e o que não pode; luta contra o universo moral, “fizeram eu acreditar em tanta coisa, tanta coisa, coisa que eu não acreditava, foi enfiado goela abaixo, “você tem que acreditar, você tem que acreditar”, quanta coisa, hoje o eu não acredito mais não, em nada. “Ai o que é isso, não acredita em Deus?”. Não eu não vou acreditar nessa bobagem toda aí.”

Continuou, mais do que narrativa, ele vai desenhando imagens sonoras, talvez por isso a necessidade de musicar sua fala. Hoje ele falou de sua namorada; ela sempre aparece, mas tão fragmentada, assim como o resto de tudo que me conta. Já fazem algumas sessões que deixei de tentar costurar esses cacos, restos de falas. Aprendi a olhar a colcha de retalhos desenhando-se no trajeto. Fico surpresa e alegre, era um bordado! Eu tão acostumada com linhas retas, bem traçadas, falas tão conexas, e bem delineadas. Ainda não conhecia este novo bordejar, esse bordar o abismo. Um corpo que já ultrapassou seu limite, o alcoolismo, e agora vai se costurando no abismo da própria vida. O encontro que ele tem com o próprio corpo é muito

interessante. Seu corpo é pequeno, magro; só posso dizer que é alguém que habita em si próprio, permitindo o intensivo, a experiência com o vivo. E ele continua a desenhar sonoridades de suas teorias; sim, não são apenas invenções, são os encontros que ele foi se permitindo, com a yoga, com o budismo, com o candomblé, com o álcool, com o chão da sarjeta, com as grades da prisão, “você não sabe o que é acordar dentro de uma sela na cadeia, olhei aquela parede, “essa parede não é da minha casa” (vai narrando seu próprio pensamento), “onde eu estou? menina a hora que você se dá conta onde você está... Você não tem noção do que é aquilo! Você olha para as grades, você se desespera, o coração bate tão forte que parece que vai sair pela boca. Eu comecei a gritar desesperado para ver se alguém vinha. Eu achei que eu tinha matado alguém, sabe, quando a gente bebe a gente esquece, não lembra de nada, eu não sei se você sabe disso, mas a gente fica em um estado de embriaguez que não lembra de nada, nada, nada, e meu medo naquele momento era ter matado alguém, essa moral louca, essa culpa louca, eu estava culpado de algo que eu nem sabia se tinha feito. Por fim não tinha matado ninguém, só tinha feito o de sempre, arrumar confusão, porque já fui muitas vezes preso por arrumar encrenca em bar. Você sabia disso? Não né você não sabia disso”.

Este quadro da prisão são reminiscência de outros encontros. Mas a fala dele não é tão linear, vem como de uma vez, inteiro, retalhos soltos, que vamos alinhavando juntos, mais para criar uma imagem do que para fazer sentido, conexão. “Podemos perguntar-nos: qual seria, qual é a linguagem do homem superior? A resposta é fácil. É o discurso também integral, o logos, que diz o todo, o sério da fala filosófica: fala contínua, sem intermitência e sem vazio, fala de conclusão lógica que ignora o acaso, o jogo, o riso” (BLANCHOT, 2010, p. 119).

Há sempre um desejo em nós de querer compreender, de querer explicar, vício pela organização. Mas o que eu quero contar foi o encontro de hoje: Andarilho deita no divã e sempre tem uma teoria para me contar, me disse da teoria da zona de conforto, são falas que ele vai capitando dos encontros que vai tendo, mas a maneira como ele se apropria e pensa toma uma complexidade bem interessante. Disse que todos os lugares criam zonas de conforto: “hoje tudo se movimenta por medo de perder o cliente, aí vai criando coisas, agrado para este bando de gente preguiçosa, manhosa, esse bando de gente que não quer crescer, na academia, tem isso, tem aquilo, bota este povo pra trabalhar o corpo, mas não, a madame não quer, sabe, só falta oferecer a chupeta e o paninho; bando de gente mimada, manhosa; é isso que acontece,

você alimenta este tipo de gente no mundo”. “Hoje em dia está difícil de saber quem é o adulto, bando de gente mimada”

Ele conta isso com uma teatralidade, com gestos; ainda que deitado no divã seu corpo fala, dança, grita, muda de voz, coloca entonação, aumenta a voz, diminui, fala grosso, fala fino, representa os personagens. São tantos gestos que me deixo conduzir e rodopiar no ar com ele, sigo o fluxo; agora aprendi a ouvir andarilho, andarilhos dançam com a alma. Fui percebendo que com ele não precisa de espaços abertos, já fiz a experiência, tentei usar a clínica peripatética, mas ele não quis. É sempre depois que a gente passa a ver, porque estamos cegos diante do que não conhecemos, não vemos quando não compreendemos. Percebo que com andarilho não precisa, ele já vive em estado de nomadismo, ele está sedento por falar de suas teorias, de criar seus mapas, desenhar seus quadros. É deste espaço de escuta que ele precisa; já tem movimento suficiente para andarilho em terreno aberto, o que ele quer é dançar com o pensamento. Pois “a fala fragmento só fala no limite. Isso não quer dizer que ela só fale no final, mas que em todos os tempos ela acompanha e atravessa todo saber, todo discurso, com uma outra linguagem que a interrompe atraindo-a, sobre a forma de um desdobramento, para o exterior onde fala o interrompido, o final que não termina” (BLANCHOT, 2010, p. 124).

O que deseja Andarilho é ser livre de todas as prisões e todos os vícios. No início de sua juventude, sem saber, encontra no álcool um jeito de se libertar da forma. Liquidificando-se na bebida, rompe com o dado, mas reconhece que esta é uma outra prisão, a prisão vício. Mas quer ser livre, de si mesmo, de todos seus bichos que o aprisionam. Um dia chega na sessão e passa a narrar o poema Cântico negro de José Regio, conta a sua maneira “eu não vou por aí, vou por aqui”, e vai dramatizando, com gestos, entonações; movimenta o braço em direção oposta a si mesmo, “eu não vou por aí”, e volta em movimento brusco para si mesmo e bate em seu peito “eu vou por aqui, eu vou por ali mas não vou por aí, não vou seguir os passos que eu não escolher”. Vai brincando com as palavras, repete o “não vou por aí”, experimenta variações e entonações de voz. Era como se ele estivesse descoberto no poema uma ferramenta de produção, ou um brinquedo que se pode variar. Ele estava descobrindo a variedade, o múltiplo da língua, estava se descobrindo e se perdendo, como lembra Blanchot: “viver é necessariamente viver adiante de si; viver ‘autenticamente’ é ter relações, ‘poeticamente’ é ter relações com o desconhecido como desconhecido e, assim, pôr no

centro de sua vida isso-o-desconhecido que não deixa de viver adiante de si e que, além disso, retira da vida todo centro” (BLANCHOT, 2010, p. 34).

Andarilho quando fala parece um leitor de Blanchot. Às vezes fala em fragmentos, às vezes fala em poemas, mas nunca quer entender, não costuma perguntar “porque”, mas costuma dizer de seus experimentos, dos vários que o habitam, tem consciência de que é habitado por múltiplos, bem como compreende que seu “eu” é uma roupagem, um envelope, um aspecto de si. Ele mesmo diz que é habitado por forças e que estas forças ele nunca sabe de onde vêm, são várias as forças. Explica que tem aspectos nele que “quer fazer manhas, essa eterna criança, mas agora tem em mim o ensinar eu ensino, dou broncas, digo pra ela parar de manhas, eu vou te dizer, as vezes estas forças são muito fortes, essas forças ressentidas. De repente estou super bem, bem mesmo, com minha potência de agir, super ótima, tá ótimo, aí do nada alguém diz algo, algo que dá um ruim, mas ruim muito ruim”. Vamos seguindo estas linhas do ruim e vamos traçando as marcas de uma vida, sim o passado sempre retorna, novamente afirmo, não negamos o passado, olhamos as lembranças como marca, como lembrança e reconhecimento de um tempo outro, reconhecimento de um outro que só podia ressentir. Sua potência de agir era roubada; diante da impossibilidade de uma ação só restava a impotência, o medo e depois o ressentimento. Mas a lembrança retorna também para ser esquecida, pois a essência da memória é o esquecimento: “esse esquecimento em que é preciso beber para morrer. Isso não significa apenas que tudo começa, mas tudo termina no esquecimento [...] o esquecimento é a própria vigilância da memória” (BLANCHOT, 2010, p. 50). Sendo assim, no esquecimento/memória pode se perceber e se percebendo vai se variando. Variação das forças que o habita, que o move, que o paralisa. Sabe que suas formas estão relacionadas com as forças a que permite dar passagem, que permite que escapem. O que reconhece não é um eu, são as forças, já não tem medo delas: “foi preciso que eu chegasse em um ponto em que não tinha nada, nada mesmo, nem dinheiro, nem casa, bebia e as vezes acordava na sarjeta, na prisão, em qualquer lugar, sem casa, sem lar, sem família, sem dignidade, sem respeito por mim mesmo; mas, sabe, foi bom para eu parar de ser besta, de acreditar num eu, um eu inchado, cheio de si, eu achava que podia tudo, bastava querer, que ilusão menina, o eu não é nada, o eu é uma ilusão, existem muitas forças que nos habitam, e quando a gente escuta, quando a gente deixa elas livres, tudo vai se encaminhando, vai saindo, vai fluindo. É tão legal isso, é tão bacana, e é um gostoso, um gostoso em estar comigo. São as forças que eu estou deixando agir em mim, sabe, fui percebendo que quando você tenta entender,

pare. Porque entender não te ajuda em nada. É como as músicas do Djavan, não tenta entender, deixa a música vir. A gente tem que sentir nada mais, e quando isso acontece, quando a gente não tenta entender, mas se permite sentir, nossa!!!! Isso é demais”.

Ele vai experimentando, descobrindo o que aumenta sua potência de agir, mas, ao mesmo tempo, se confronta constantemente com forças que diminuem, e muito, esta mesma potência. Reconhece a experiência com os afetos tristes, os encontros desastrosos, despotencializantes, mas segue em frente, vai se desfazendo, para se refazer, encontrando com o infinito do acontecimento.

Se eu fosse pôr em palavras o convite implícito que ocorre no encontro com os clientes/atores/criadores seriam estas palavras de Deleuze com Parnet que eu diria a eles

Em seu rosto e em seus olhos sempre se vê seu segredo. Perca o rosto. Torne-se capaz de amar sem lembrança, sem fantasia e sem interpretação, sem fazer o balanço. Que haja apenas fluxos, que ora secam, ora congelam ou transbordam, ora se conjugam ou se afastam. Um homem e uma mulher são fluxos. Todos os devires que há no fazer amor, todos os sexos, os n sexos em um único ou em dois, e que nada têm a ver com a castração. Sobre as linhas de fuga, só pode haver uma coisa, a experimentação-vida. Nunca se sabe de antemão, pois já não se tem nem futuro nem passado. "Eu sou assim", acabou tudo isso. Já não há fantasia, mas apenas programas de vida, sempre modificados à medida que se fazem, traídos à medida que se aprofundam, como riachos que desfilam ou canais que se distribuem para que corra um fluxo. Já não há senão explorações onde se encontra sempre no oeste o que se pensava estar no leste, órgãos invertidos. [...] Já não há o infinito relatório das interpretações sempre um pouco sujas, mas processos acabados de experimentação, protocolos de experiência. Experimentem, nunca interpretem. Programem, nunca fantasiem (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 39).

Encontrar estes processos de experimentação, traçar suas linhas, não para se definir nem se desvendar, mas descobrir um modo de vida, um território, apenas uma possibilidade que já se foi, um passado que já não existe, que por vezes só pôde ser esquecido depois de uma longa lembrança. Linhas: ora dolorosa e angustiante, ora tão intensa e significativa que é difícil transformá-las em lembranças; apego a um tempo que já não volta, deixou de existir, que só como força da lembrança insiste, fazendo do esquecimento uma possibilidade. Experimentar, desterritorializar, desenhar novas linhas inéditas, mergulhar no abismo infinito do desconhecido, não como futuro, mas passagem para o não vivido, o não sabido, deixa o desejo encontrar suas fendas, suas rachaduras para poder seguir como fluxo que é.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como encerrar um processo? Tarefa difícil. Na verdade, o que se encerra é uma trajetória. O percurso tese criou forma, adquiriu corpo, mas o processo continua. As linhas não param de se cruzar, se bifurcar, se romper e se desfazer. O que se encerra é uma narrativa, um trabalho, um recorte.

Esse trabalho se propôs problematizar a minha trajetória enquanto analista, mostrar as dificuldades que enfrentei ao sustentar uma clínica que se pretende criativa e a importância do desejo no caminho de uma vida.

Descobri, ao longo do trajeto, que sustentar o desejo é a arte de guerrear, de lutar, é embate de forças. E, mais do que isso, ao seguir o pensamento do filósofo Nietzsche, confirmo que são aqueles pautados pela “moral do escravo” (os fracos) que temem o confronto e desejam a alegria dócil e fácil. Sustentar o desejo é sustentar a luta. Desejar é querer a potência de agir enquanto encontro alegre.

Ao narrar os encontros clínicos, fui me inventando. Experimentar é produzir mundos, criar realidades, transformar vidas. Descobri que, neste experimento, múltiplas de mim foram surgindo. Encontrei forças que me habitam e que sequer imaginava. Quantas já me habitaram e quantas estão por vir? A vida é um acontecimento sempre inédito e a clínica é um espaço para abertura e experimentações do desejo que não desiste de seguir. É preciso deslizar por entre as brechas, fazer do encontro um experimento, porque encontrar é capturar, é roubar, é inventar.

Aprendi, com Deleuze e Guattari, que o importante não é o fim nem o começo, mas o meio e o trajeto. E neste meio, nesta experimentação, fui reinventando lugares, modos de agir e atuar. E, sendo experimento, não há como repeti-los. Foram únicos, inéditos, mas possibilitaram a abertura para novos outros/encontros/lugares. Podem ser vistos como brechas de possíveis, como sulcos na terra que deixam o rio passar.

Se este trabalho tem alguma pretensão, é a de ser esse sulco, para que novos e inusitados rios se permitam escorrer e fluir. Porque o desejo é isso: um fluxo que não quer estancar-se, e a clínica é um espaço possível para romper barreiras, rachar impossibilidades, destruir prisões. Sem um grau de ruptura não é possível a criação, porque criar é embate de forças.

REFERÊNCIAS

ARTAUD, A. **Van Gogh**: o suicidado pela sociedade. 2 ed. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.

AKSELI, V. Pós-facio. In: GUATTARI, F. **Máquina Kafka**. Ed. N-1, São Paulo, 2011.

BARTHES, R. **Aula**. Livro digitalizado, disponível por: <http://groups.google.com/group/digitalsource>. Disponível em: http://moodle.stoa.usp.br/file.php/1064/BARTHES_Roland_-_Aula.pdf. Acessado em outubro de 2012.

BRAIDOTTI, R. **Sujetos nômades**: corporización y diferencia sexual em la teoria feminista contemporánea. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2000

COLI, J. **O que é arte**. Coleção primeiros passos, ed. Brasiliense. São Paulo, 1995.

DELEUZE, G; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.

DELEUZE, G. **Spinoza**: filosofia prática. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Crítica e Clínica**. Tradução: Peter Pál Pelbart, Ed. 34, São Paulo 1997.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. Tradução: Luiz R. Salinas. Editora Perspectiva, São Paulo, 2011.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. Tradução Luiz Orlandi. Ed. 34, São Paulo, 2010.

_____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, V. I. Trad. NETO, A. G.; COSTA, C. P. São Paulo: Ed. 34, 1995.

_____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, V. III. Trad. NETO, A. G.; OLIVEIRA, A. L. de; LEÃO, L. C.; ROLNIK, S. São Paulo: ed. 34, 1996.

_____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, Vol. IV. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, Vol. V. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997-b.

_____. **KAFKA**: por uma literatura menor Autores. Ed. Imago, Rio de Janeiro, 1977

DELEUZE; PARNET. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998, 184p.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. São Paulo. Ed. Edições 70, 2007.

_____. **Curso sobre Spinoza.** (Vincennes, 1978 – 1981). Trad. FRAGOS, E. A. da R.; CASTRO, F. E. B. de; CARDOSO JÚNIOR, H. R.; AQUINO, J. A. de. Ed. AEC, Fortaleza, 2009.

DESCAMPS, C. **As idéias filosóficas contemporâneas na França (1960-1985).** Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1991.

DIAS, Rosa Maria. **Arte e vida no pensamento de Nietzsche.** In: LINS, D; COUTO, S. de S. G; VERAS, A. (Org). *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

DUMOULIÉ, C. **O desejo.** Petrópolis. Ed. Vozes, 2005.

EIRADO, A; PASSOS, E. **Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador.** In: PASSOS, E; KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L. da. (Org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.* Porto Alegre: Sulina, 2009.

FRAYSE-PEREIRA, J. A. **Arte contemporânea como crítica da arte: entre o corpo como campo de trabalho e o Clown como duplo do artista.** In. Práticas Sociais, Políticas Públicas e Direitos Humanos. Editora Abrapso. Org. BRIZOLA, A.L. C.; ZANELLA, A.V.; GESSER, M. Florianópolis, 2013.

_____. **Nise da Silveira: imagens do inconsciente entre psicologia, arte e política.** In: Revista Estudos avançados, V. 17 N. 49, 2003.

_____. **O que é loucura.** São Paulo. Ed. Brasiliense. 1984.

FOUCAULT, M. **O poder e a norma.** In: Psicanálise, poder e desejo. KATZ, C.S. et – al, Coleção IBRAPSI, São Paulo, 1979.

_____. **Por uma vida não fascista.** Org. Coletivo sabotagem. 2004. Disponível em: http://pt.slideshare.net/fatimalaranjeira/michel-foucault-por-uma-vida-nao-facista?related=4&utm_campaign=related&utm_medium=1&utm_source=2 .

_____. **Segurança, Território, População:** curso dado ao Collège de France (1977 – 1978). Trad. Eduardo Brandão. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2008.

_____. **A Hermenêutica do sujeito:** curso dado no Collège de France (1981 – 1982). Trad. Marcio A. Fonseca; Salma T. Muchail. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2006.

_____. **uma estética da existência.** In: Michel Foucault: ética, sexualidade, política. Org. MOTTA, M. B. Ed. Forense Universitária, 2004.

_____. **Doença mental e Psicologia.** Ed. Tempos brasileiros, Rio de Janeiro, 1975.

_____. **O nascimento da clínica.** (2ª ed.). Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

_____. **A história da loucura.** Ed. Perspectiva, São Paulo, 1978.

_____. **M. Sujeito e poder.** In: RABINOW, P; DREYFUS, H. L. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica.* Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

_____. **História da sexualidade II:** o uso dos prazeres. Trad. Maria T. de C. A. e Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **M. O cuidado com a verdade.** Entrevista com Foucault por François Ewald. In: ESCOBAR, C. H. (Org.). *Michel Foucault: o dossiê: últimas entrevistas.* Rio de Janeiro: Ed. Taurus, 1984.

_____. **História da sexualidade III:** o cuidado de si. Trad. Maria T. de C. A. e Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. Trad. Maria T. da C. A. e Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Microfísica do poder.** Org. e trad. de Roberto Machado. 10 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

_____. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Coleção Tópicos.

_____. **Os anormais:** curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **A vida dos homens infames.** In: MOTTA, M. B. da. *Michel Foucault: estratégias, poder-saber.* Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. Coleção Ditos e Escritos IV

_____. **O uso dos prazeres e as técnicas de si.** In: *Michel Foucault: ética, sexualidade, política.* Trad. Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Coleção Ditos e Escritos V

_____. **O que são as luzes.** In:_____. *Michel Foucault: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.* Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. Coleção Ditos e Escritos II

_____. **A ordem do discurso.** 13 ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

_____. **Nascimento da Biopolítica:** curso no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. Coleção Tópicos.

_____. **Segurança, território, população:** curso no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. Coleção Tópicos.

GIACOIA Jr., O. **Notas sobre a noção de uma ética não fascista.** Cadernos de subjetividade, v. 2, n. 1, 1996.

GOMES, J.N. Costa. **Adeus ao eu:** a enunciação de outrar-se. Resvista eletrônica Kalfope. Ano 1, nº 1, 2008. Acessado em 01/10 2013.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografia do desejo. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

GUATTARI, F. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. **As três Ecologias**. Ed. Papirus, Campinas, 1990. : Gilles Deleuze e Felix Guattari.

_____. **Máquina Kafka**. Trad. e prefácio: PELBART, P.; Pós-fácio: VIRTANEN, A. São Paulo, Ed. N-1. 2011.

KAMKHAGI, V. **El esquizoanálisis** y sus líneas. In: CUETO, A M. del (Org). Diagramas de psicodrama y grupos. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2005

LARRAURI, M. **El deseo**: según Gilles Deleuze. València: Ed. Tàndem Edicions, 2000

LANCETTI, A. **Clínica peripatética**. Ed. Hucitec, São Paulo, 2007.

LABRA, D. H. **O artista personagem**. Dissertação de mestrado apresentada ao instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas, 2005. Orientador Ernesto Giovani Boccaro.

LARRAURI, M. **EL Desejo**: según Gilles Deleuze. Ed. Tàndem Edicions. Sant Vicent, 2000.

LAWRENCE. D. H. **O livro luminoso da vida**: escritos sobre literatura e arte. Belo Horizonte, Ed. Crisálida, 2010.

_____. **Mulheres apaixonas**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro, Ed. Record, 2004.

LISPECTOR, C. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1999.

LINS, D. **Estética como Acontecimento**. O corpo sem órgãos. Apresentação de Antonio Carlos Amorim. São Paulo: Editora Lumme, 2012.

_____. **O último copo**: Álcool, Filosofia, Literatura. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira/Record, 2013.

_____. **AntoninArtaud**: O artesão do corpo sem órgãos. São Paulo: Lumme, 2012.

_____. **A expressão**: Espinosa em Deleuze/Deleuze em Espinosa. São Paulo. Forense: 2005.

_____. **Juízo e Verdade em Deleuze**. São Paulo: Annablume, 2004

MOSÉ, Viviane. (2005). **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira

NASCIMENTO, Aline Ribeiro. **O que é a psicologia para Nietzsche?** Dissertação de mestrado, em psicologia pela Universidade Federal Fluminense, defendida em agosto de 2006.

NETO, João Leite Ferreira. **Artes da Existência: Foucault, a Psicanálise e as Práticas Clínicas.** Revista eletrônica: Psicologia: Teoria e Pesquisa Abr-Jun 2007, Vol. 23 n. 2, pp. 177-184. Acessado em: 29/06/2014.

NIETZSCHE. F.W. **Assim falava Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. Disponível em: <http://www.psb40.org.br/bib/b18.pdf>

_____. **A Gaia Ciência.** Editora escala. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo, 2006.

_____. **Além do bem e do mal:** ou prelúdio de uma filosofia do futuro. Trad. Márcio Pugliesi. Ed. Emus Livraria. São Paulo, 2001.

_____. **Vontade de Potência** (parte 1 e 2). Trad. Mário D. Ferreira Santos. Ed. Escala. São Paulo, S/D.

_____. **Genealogia da moral:** uma polêmica / Friedrich Nietzsche ; Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA, Jelson. **A moral como interpretação:** a crítica nietzschiana à moral de rebanho. Revista de Filosofia, Curitiba, v.15 n.16, p. 57-64, jan./jun. 2003. Disponível em: www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?dd1=107&dd99=pdf

ROLNIK, S. **Cartografias sentimental:** transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre, Ed. Sulinas; Ed. UFRGS, 2011.

_____. **Lygia Clark e o híbrido arte / clínica.** In: Percurso –Revista de Psicanálise. Ano VIII, nº 16 (p.43-48). Departamento de Psicanálise, Instituto Sedes Sapientiae. São Paulo, 1º semestre de 1996.

_____. **Subjetividade em obra.** Lygia Clark, artista contemporânea, in incarte no jornal Valor, 12/04/02, Ano II, no 96, parte da obra de Jean-Luc Moulène, para a XVª Bienal Internacional de São Paulo; com o título Subjectivity in Work. Lygia Clark, a Contemporary Artist / Subjectividad a la obra. Lygia Clark, Artista Contemporânea. In: MASSERA, Jean-Charles e DISERENS, Corinne (Edit.). Moulène/Sala - São Paulo 2002 - Santiago de Chile - México DF. Vista Cansada / Tunnel Vision / La vue qui baisse 1.10 - 10.10. Marseille: Images En Mainoeuvre Editions e Carta Blanca Editions/Paris: AFFA/DAP, 2002. P. 15-17 e 63-65. Edição bilíngüe (espanhol/inglês); com o título, "Arte cura? Lygia Clark no limiar do contemporâneo", in: Bartucci, Giovanna (org.). Psicanálise, Arte e Estéticas de Subjetivação, Imago, 2002.

SIVADON, D. **A conversa.** In: A íntima Utopia: trabalho analítico e processos psicóticos. POLACK, Jean-Claude; SIVADON, Danielle. Ed. N-1. São Paulo, 2013.

SOUZA, M. A. de. Introdução do livro: **Para Além do Bem e do Mal:** preludio a uma filosofia do futuro. Friedrich Nietzsche. Ed, Martin Claret. São Paulo, 2002.

TENDEIRO, M. da G. **O DESEJO NA ÉTICA DE ESPINOSA.** Revista: Philosophica, 28, Lisboa, 2006, pp. 33-47 Disponível em:

<http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/28/4.pdf> . Acessado em 03/03/2014.

ULPIANO, C. **Corpo Orgânico e Corpo Histérico**. Disponível no site: <http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?p=96> . Acessado em: Setembro de 2012.

VENÂNCIO, G. M. **Pós-modernismo e a arte de definir a contemporaneidade**. In: Art Cultura , Uberlândia, v. 10, n. 16, p. 215-225, jan.-jun. 20/08. Disponível em: http://www.artcultura.inhis.ufu.br/PDF16/G_Venancio.pdf. Acessado em: 06/11/2013.

ZAMBRINI, A. **El deseo nômade**: una clinica del acontecimiento, desde Nietzsche, Deleuze, Guattari. Buenos Aires: Lugar Editorial 2004.

WELLAUSEN, Saly da Silva. **Os dispositivos de poder e o corpo em Vigiar e Punir**. Dossiê Foucault N. 3 – dezembro 2006/março 2007 Organização: Margareth Rago & Adilton Luís